حسن حمزة *

الترجمة وتطوير العربية: الوجه والقفا

ينطلق هذا البحث من واقعة التعدّد اللغوي التي تدفع إلى التواصل. وكلّ تواصل هو ترجمة تسعى إلى ردم الهوّة بين المتباعدين. وما إن تتواصل لغتان حتى تترك كلّ واحدة منهما بصماتها على الأخرى، اقتراضًا وتوليدًا.

غير أنه إذا ما كان للترجمة مثل هذا الوجه الإيجابي المجدِّد الذي يطوّر اللغة (العربية هنا)، فإن لها أيضًا عللها أو قفاها السلبي الذي يتجلّى في ظواهر مثل زيادة المقترضات زيادة مفرطة، وفوضى التوليد المصطلحي، والتعدّد الدلالي، والاشتراك اللفظي... إلخ. وإذا ما كانت الترجمة العربية القديمة قد اقتصرت في اقتراضها على ما يُدعى العلوم الصحيحة، كالطب والكيمياء وغيرهما، من دون أن تقترض أيّ شيء تقريبًا على صعيد العلوم الإنسانية، فإن المقترضات في كلّ مكان، وفي كلّ باب في الترجمة الحديثة.

تقف اللغة العربية اليوم أمام عدد هائل من المفاهيم والمصطلحات في شتّى العلوم والمعارف، وعليها أن تؤدّي الدور التاريخي المنوط بها، وأن تعمل، كما عملت في السابق، على إغناء معجمها ورفده بما يمكّنه من استيعاب التطوّر المعرفي الذي يجري في اللغات الأخرى. والحال، أنّه ممّا يحول دون ذلك عثرات الترجمة الحديثة وعيوبها وسوء أدائها في مستوى اللغة، وفي مستوى الخطاب. وهذا ما يورد الباحث الأمثلة عليه ويعمل على تنظيره وتحليله. ولعلّ أهمّ ما ينبّه إليه، على سبيل التدارك، هو أن ترجمة تجعل همّها استبدال مصطلح من هذه اللغة بمصطلح من تلك، ليست ترجمة بالمعنى الحقيقي للكلمة، لأنّها تهتمّ باللغة في مفرداتها ومصطلحاتها وأنظمتها، ولا تجعل الخطاب في أولوياتها، ولا تعتبر أن المهمّة الأولى نقل الرسالة التي في النصّ، لا إعداد الكلمات المتقابلة بين هذه اللغة وتلك.

* جامعة ليون ٢ - فرنسا، مدير مكتب المعجمية والمصطلح والترجمة العربية.

الترجمة والتعدّد اللغوي

ثمّة في اللسانيات بحث مستفيض في مسألة الألسن وتعدُّدها: أهو تعدُّد طارئ أم هو أصل فيها؟ وإذا كان طارئًا فما الذي دعا إليه؟ ويمثّل تصنيف اللغات إلى أُسَر، تعود كلُّ مجموعة منها إلى لغة أمٍّ تُعَدُّ أصلًا لها، وجهًا من وجوه البحث في هذا التعدّد. غير أن هذا البحث لا يقتصر على اللسانيات، ولا على علماء اللغة على وجه العموم؛ إذ تتردَّد أصداء هذه المسألة الشائكة في الفكر الديني الذي يرمي بسهم فيها نظرًا إلى الارتباط الوثيق بين القضية اللغوية والقضية الدينية في مسألة الخَلْق.

جاء في سِفر التكوين تصريح بأن الوحدة هي الأصل في لسان بني البشر، وبأن التعدُّد اللغوي إنما هو تعدُّد طارئ لأن هناك ما حدث فدعا إلى الخروج من الوحدة إليه؛ إذ «كانت الأرضُ كلُّها لسانًا واحدًا ولغة واحدة» -على حدِّ ما جاء في **العهد القديم**- «وحدث في ارتحالهم شرقًا أنهم وجدوا بقعةً في أرض شَنْعار، وسكنوا هناك، وقال بعضُهم لبعض: ‹هلُمَّ نصنعْ لبنًا ونَشْوِه شيًّا›؛ فكان لهم اللبنُ مكانَ الحجَر، وكان لهم الحُمَرُ مكانَ الطين، وقالوا: ‹هلمَّ نَبْنِ لأنفسنا مَدينةً وبُرجًا رأسُه بالسماء، ونَصنعْ لأنفسنا اسمًا لئلا نتبدَّدَ على وجهِ كلِّ الأرض›؛ فنزل الربُ لينظرَ المدينةَ والبرجَ اللذين كان بنو آدمَ يبنونهما، وقال الرب: ‹هوَ ذا شعبٌ واحدٌ ولسانٌ واحدٌ لجميعهم، وهذا ابتداؤهم بالعمل. والآن لا يمتنعُ عليهم كلُّ ما ينوون أنْ يعملوه. هلمَّ ننزلْ ونبلبلْ هناك لسانَهم حتى لا يسمعَ بعضُهم لسانَ بعض›؛ فبدَّدهم الربُ من هناك على وجهِ كلِّ الأرض، فكَفُّوا عن بنيان المدينة»[1].

في هذا النص إعلان صريح واضح بأن الوحدة هي الأصل، وبأن التعدد لعنة وعقاب، لأن الربَّ رأى في بنيان المدينة والبرج الذي رأسه بالسماء نوعًا من التحدي؛ إذ «لا يمتنعُ عليهم كلُّ ما ينوون أنْ يعملوه». كانت بلبلة الألسن إذن عقابًا لهم على تطاوُلهم، ومانعًا من التواصل بينهم «حتى لا يسمعَ بعضُهم لسانَ بعض».

الوحدة في **التوراة** هي الأصل، والتعدُّد نقمة وعقاب. وقد سعى لويس جان كالْفي إلى تعميم هذا الموقف وجعْله معبِّرًا عن الفكر الديني كلِّه، فحاول الجمْع بين النصِّ القرآني والنصّ التوراتي للقول بتأسيس الأساطير الدينية لوحدانية اللغة في الأصل، وللعقاب الإلهيِّ الذي يُفرز التعدُّد؛ فهو يرى أن سورة البقرة تحذو حذو **التوراة** في أصل اللغة لأنها تقول إن الله «خلَقَ العالَمَ وسمّاه»[2]، ويرى أن «القرآن غالبًا ما يُفسِّر في الاتجاه نفسه؛ فليس في الأصل إلّا لغة واحدة هي اللغة العربية، لغة الله، ولغة آدمَ، ولغة الجنة». غيرَ أن الله غضب فحوَّل المتكلمين بالعربية إلى السريانية، كما يقول نعمة الله الجزائري في كتاب **النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين**. في الحالين إذن مصيبة أولية واحدة، تصيب في **الكتاب المقدس** «الجنس البشريَّ كلَّه فتحرمه من نعمة اللغة الأصلية الواحدة، ولكنها لا تصيب في القرآن إلّا جزءًا منه ممن لا يتكلمون بالعربية»[3].

---

١ **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين،» الإصحاح ١١، الآيات ١-٨.

٢ في إشارة إلى: ﴿وعلَّمَ آدمَ الأسماءَ كلَّها ثم عرضهُم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾، **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣١.

3 Louis-Jean Calvet, *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*, collection Pluriel. Sociologie, 2ème éd. (Paris: Hachette littératures, 2005), pp. 32-42.

بيد أننا نعتقد أن الأمر ليس على هذه الصورة، لا في النص القرآني ولا عند أكثر المفسّرين؛ فاختلاف اللغات في النص القرآني، كخلق السماوات والأرض وكاختلاف ألوان بني البشر، آية من آيات الله. واختلاف البشر فيه كاختلاف الذكر والأنثى، مدعاة للقاء والتعارف. جاء في سورة الروم: ﴿**ومن آياته خلْقُ السماواتِ والأرض واختلافُ ألسنتِكم وألوانكم**﴾[٤]، وجاء في سورة الحُجُرات: ﴿**يا أيها الناسُ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائلَ لِتَعارَفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليمٌ خبير**﴾[٥]. ليس التعدد اللغوي عند المفسّرين المسلمين عقابًا للبشر؛ فما جاء في الآية ٣١ من سورة البقرة التي يعتمد عليها كالفيه للقول بوحدة النظر الديني: ﴿**وعلَّمَ آدَمَ الأسماء كلَّها ثم عرَضَهم على الملائكة**﴾ ليس دليلًا على أن اللغة عند علماء المسلمين واحدة في الأصل؛ فمِن هؤلاء العلماء مَن يعتقد بأن اللغة مواضَعة واصطلاح بين بني البشر[٦]، وليس القول بالتوقيف عند مَن قال به دليلًا على القول بوحدة اللغة في الأصل؛ إذ يعني القول بالتوقيف أن اللغة ليست مواضعة واصطلاحًا بين البشَر، وأن الواضع واحد هو الله، ولا يعني - بالضرورة - أن اللغة الموضوعة واحدة، بل إن مِن القائلين بالتوقيف مَن يقول هذا بصريح العبارة، إذ يرى ابن حزم الظاهري، على سبيل المثال، أنه «يمكن أن يكون الله تعالى وقَّف آدمَ عليه السلام على جميع اللغات التي ينطق بها الناس كلِّهم الآن»[٧]، ولهذا يوجِّه نقدًا لاذعًا إلى جالينوس ومن تبِعَه ممن يعتقد أن لغته هي الأصل، وأنَ سائر اللغات إنما «تشبه إمّا نباح الكلاب أو نقيق الضفادع»، ويرى أن هذا إنما هو «جهل شديد، لأن كلَّ سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في النصاب الذي ذكره جالينوس، ولا فرق»[٨].

العالَم متعدد. وسواءٌ أكان التعدد اللغوي نعمة أم نقمة، وآية أم لعنة، فلا مفرَّ من أن يدفع إلى التواصل والتعارف. وكل تواصل ترجمة تسعى إلى ردم الهوة بين المتباعدَين. ولن تجد لغتين تتواصلان من دون أن تترك كل واحدة منهما بصماتها على الأخرى. وآية هذا التواصل ما تفرضه كل واحدة من اقتراض ومن توليد في اللغة الثانية سعيًا إلى إرساء جسور الاتصال والتفاهم. ولن تجد لغة حية واحدة بمنأى عن هذين العنصرين. وفي العربية القديمة، عربية عصور الرواية والاحتجاج التي جهدَ علماء العربية في البحث عن صفائها، فجعلوا أصفاها أكثرها توحُّشًا وإيغالًا في البداوة، ألفاظ أخذتْها العربية عن غيرها من اللغات. وفي **القرآن الكريم** ألفاظ كثيرة مقترَضة من لغات أخرى ذَكَر منها السيوطي في كتابه **المتوكلي** إحدى عشرة لغة، منها الحبشية والفارسية والرومية والهندية وغيرها[٩]، وهي ألفاظ دخلت العربية في مرحلة من مراحل تطورها نتيجة احتكاك العرب بغيرهم من الشعوب.

---

٤ **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٢٢.

٥ المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

٦ انظر على سبيل المثال «باب القول على أصل اللغة أإلهامٌ هي أم إصطلاح؟»، في: أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٤٠-٤٨.

٧ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٣٠-٣١.

٨ انظر مناقشة لهذه المسألة في مقدمة ترجمتنا في: لويس جان كالفي، **حرب اللغات والسياسات اللغوية**، ترجمة حسن حمزة، ومراجعة سلام بزي - حمزة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ١٩-٢١.

٩ انظر: فتحي جميل، «المقترضات المعجمية في القرآن بين المقاربة اللسانية والمقاربة المذهبية،» إشراف حسن حمزة وإبراهيم بن مراد (رسالة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، جامعة لوميير - ليون ٢ في فرنسا وجامعة منوبة في تونس، ٢٠١١).

الوجه

عرب الإنشاء وعرب الإحياء

حين يجري الحديث عن الترجمة ودورها في تطوير العربية، فإنما يُعنى بها ترجمة الكتب والمؤلَّفات التي قام بها العرب في تاريخهم القديم والحديث، ولا سيما في مرحلتين مميزتين من هذا التاريخ:

- المرحلة **الأولى** هي التي يسمّونها مرحلة الإنشاء، أي مرحلة إنشاء حضارة علمية عربية اعتمدت في وجه من وجوهها على حركة الترجمة التي ازدهرت ازدهارًا كبيرًا في أواخر العصر الأموي وبدايات العصر العباسي. وقد أخذت هذه الترجمة بُعْدًا كبيرًا مع تأسيس بيت الحكمة في أيام الخليفة العباسي المأمون (٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، وأدَّتْ إلى دخول عدد كبير من المفاهيم والمصطلحات العلمية إلى اللغة العربية، ثم تحوُّل هذه المصطلحات بعد شيوعها إلى ألفاظ أغْنت اللغة العامة وأمدَّتْها بعدد وافر من مفردات الحضارة فيها.

- أمّا المرحلة **الثانية**، فهي ما يُسمّى مرحلة الإحياء، أي مرحلة إحياء الحضارة العربية الاسلامية في عصورها الذهبية. وتمتد مرحلة الإحياء هذه من القرن التاسع عشر إلى أيامنا. وقد دخلت العربيةَ فيها عن طريق الترجمة ألوفٌ مؤلّفة من الألفاظ والمصطلحات سجَّل **المعجم الوسيط** جزءًا منها باعتبارها من المعرَّب أو من الدخيل، أو ممّا أقرَّه مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وبقي جزء آخَر منها خارج المعجم اللغوي العام.

يحلو لبعض الباحثين في أيامنا أن يقولوا: ما أشبه الليلة بالبارحة، مشبّهين مرحلة الإحياء بمرحلة الإنشاء. غير أن بين المرحلتين خلافًا جوهريًا في مسألتين على الأقل:

- المسألة **الأولى** أن علوم الإغريق كانت مستقرة حين ترجمها العرب المتقدمون في مرحلة الإنشاء، لأن حضارتهم بادت قبل ذلك بزمان ليس بالقصير. أمّا الحضارة الغربية الحديثة التي تتصدى العربية لترجمتها في أيامنا، فلا تزال في أوج عطائها وتقدّمها العلمي.

- المسألة **الثانية** أن العرب في المرحلة الأولى، مرحلة الإنشاء، كانوا أمّة ناهضة حملت مشعل العلم والحضارة على مدى قرون وقرون، فكانت وارثة الحضارات القديمة السابقة التي انتهى علمُها إليها، فحملت هذا الإرث، وطوَّرته، ونقلته إلى غيرها قبل أنْ يأفل نجمها. ولا يبدو أن العرب في مرحلة الإحياء، أي في أيامنا هذه، أصحاب مشروع نهْضَويٍّ يؤهّلهم لحمل هذا المشعل مرة ثانية كما حملوه في المرحلة السابقة، وإنما هم يلهثون خلف حضارة غيرهم التي تجري بسرعة أكبر من سرعتهم. وكلما طال الوقت ازدادت المسافة الفاصلة بينهم وبين الغرب اتساعًا، ويُخشى أن يصحَّ فيهم قول القائل: «اتَّسع الخَرق على الراقع»[١٠].

تطوير العربية

استخدمت العربية في هاتين المرحلتين كلَّ وسائل التوليد الممكنة كالاقتراض، والتوليد اللفظي، والتوليد الدلالي. واعتمدت في هذا التوليد على ما يبيحه نظام التسمية فيها من اشتقاق ونحت

١٠ حسن حمزة، «الترجمة ومجتمع المعرفة: بين التماثُل والتمثُّل،» ورقة قدمت إلى: «الترجمة ومجتمع المعرفة،» (المؤتمر الدولي الثالث عقده المجلس القومي للترجمة، القاهرة، ١١-١٤/ ٢/ ٢٠٠٦).

وتركيب، كما اعتمدت على ما يتيحه نظام الخطاب في تكوين وحدات معجمية مركّبة حين لم تجد ما يسعفها في نظام التسمية[11].

من هذه المولَّدات ما هو مقترَض، أخذته العربية من غيرها وغيّرت فيه قليلًا أو كثيرًا ليتلاءم مع نظامها الصوتي كـ«الأُسْطُقُس» الذي اقترضته العرب قديمًا، وهو «الشيء البسيط الذي منه يتركّب المركّب كالحجارة والقراميد والجذوع التي منها يتركّب القصر، وكالحروف التي منها يتركّب الكلام، وكالواحد الذي منه يتركّب العدد. وقد يسمّى الأسطقس الركن، والأسطقسات الأربعة هي النار والهواء والماء والأرض، وتسمّى العناصر»[12]. وفي العربية الحديثة في شتى ميادين المعرفة ألوف من مثل هذا المقترَض الذي بقي وحيدًا شاهدًا على انتمائه في الأصل إلى لغة أخرى، وفيها ما أعقب ذرِّية، فولَّد جذرًا وصار بمنزلة العربي سواءٌ بسواء، كلفظ «التلفزيون» الذي أصبح «التلفاز»، وولّد جذرًا رباعيًا على غرار جذور العربية «ت ل ف ز»، وصار له فعل ومصدر ومشتقات كـ«تلْفَزَ، تلفزة، ومتلفَز».

ومن المولَّدات ما أوجدته العرب لتعبِّر به عمّا جدَّ من مبتكَرات ومن مفاهيم كمصطلحات «الاستِنْزال» و«نافِخ نفْسِه» في الكيمياء عند العرب المتقدمين، وكمصطلحات «الرَّقْمَنة» و«المأْسَسة»، وغير هذا في أيامنا.

ومنها أخيرًا ما كان موجودًا، غير أن العرب أعادت استخدامه للتعبير عن مفاهيم جديدة ولَّدْتها أو أخذتها عن غيرها من اللغات. مثال هذا مصطلح «الزرع» الذي يُستخدَم في أيامنا لا لزرع النبات فحسب، بل لزرع الأعضاء أيضًا، على غرار المصطلح المقابل له في اللغات المترجَم عنها.

بيد أن معاجم العربية القديمة والحديثة لم تحتفل كثيرًا بما جدَّ من ألفاظ أو دلالات بعد القرن الثاني للهجرة؛ فقد اعتبرَتْ أن لغة العرب فسدت بسبب اختلاط العرب بالأعاجم. ونتج من هذا الموقف أن بقيت آلاف المولَّدات بعد عصور الاحتجاج خارج أسوار المعجم العربي اللغوي العام؛ فعلى المهتمِّ بها أن يبحث عنها في مظانِّها[13]. يكفي النظر مثلًا في أبواب المقالة الثانية من كتاب **مفاتيح العلوم**، وهي المقالة التي خصصها أبو عبد الله الخوارزمي لعلوم العجم في الفلسفة والمنطق والطب والأرثماطيقى، أي علم العدد، والهندسة، وعلم النجوم، والموسيقى، والحيَل والكيمياء ليرى العدد الكبير من المصطلحات التي أهملها المعجم العربي. ويمكن أن يرى الباحث نماذج من هذه المولّدات القادمة عبر الترجمة من اليونانية في الفقرة التالية من كتاب **العشر مقالات في العين** المنسوب إلى حنين بن إسحاق (٢٦٤هـ/ ٨٧٣م)؛ فالكتاب، كما يقول صاحبه في مقدمته، كُتب «على ما بيّنه وشرحه جالينوس الحكيم»[14]. وكثير من المولّدات في هذا الكتاب إنما هو ترجمة للمعنى اللغوي العام للمصطلح الإغريقي:

«وهذه الرطوبة، أعني الجليدية، بين رطوبتين: واحدة من خلْفها شبيهة بالزجاج الذائب المسماة باليونانية

---

١١ انظر تفصيلًا لوجوه التوليد هذه في ما قدَّمناه في أشغال الندوة التي عقدتها الجامعة الإسلامية في لبنان سنة ٢٠١٣ عن التعدّد اللغوي والعولمة: Hassan Hamzé, «Traduction et néologie dans le dictionnaire bilingue français-arabe," papier présenté à: «Plurilinguisme et mondialisation,» (Actes du colloque organisée par l'université Islamique du Liban, faculté des lettres et des sciences humaines et l'université Lumière-Lyon 2, Beyrouth, 11-12 Avril 2013).

١٢ أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، **مفاتيح العلوم، عني بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية** (القاهرة: مطبعة الشرق، [١٩٢٣])، ص ٨٢.

١٣ انظر موقف المعجم من هذه المولّدات في: حسن حمزة، «المعجم العربي وهوية الأمة،» **تبيُّن: للدراسات الفكرية والثقافية** (الدوحة؛ بيروت)، السنة ١، العدد ١ (صيف ٢٠١٢)، ص ٦٣-٧٨.

١٤ أبو زيد العبادي حنين بن إسحاق، **كتاب العشر مقالات في العين، طبع النص العربي من النسختين الوحيدتين المعروفتين، وترجمه إلى الإنجليزية مع بيان شرح المصطلحات ومعجم الأسماء الطبية ماكس مايرهوف** (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٢٨)، ص ٧١.

(إيالويذاس) أي: «الزجاجية»، وأخرى من قدّامها شبيهة ببياض البيض وتسمّى باليونانية (أوويذاس) أي: «البيضية». وخلف الرطوبة الزجاجية ثلاث طبقات: الطبقة الأولى تحوي الرطوبة الزجاجية، وهي شبيهة بالشبكة، وتسمّى باليونانية (أمفيبليسطر ويذيس خيطن) أي: «حجاب شبكي». والطبقة الثانية التي خلف الأولى، وهي شبيهة بالمشيمة، وتسمى باليونانية (خوريويذيس خيطن) أي: «الطبقة المشيمية». والطبقة الثالثة خلف الثانية تلي العظم، وهي صُلبة/ جاسية، ولذلك تسمّى باليونانية (سقليروس) أي: «الغشاء الصلب». وقدام الرطوبة الشبيهة ببياض البيض ثلاث طبقات: الطبقة الأولى تحوي الرطوبة الشبيهة ببياض البيض، وهي شبيهة بالعِنبة، وفي لونها سواد مع لون السماء يقال لها باليونانية (راغويذيس خيطن) أي: «العِنَبيّة». وعلى هذه الطبقة طبقة ثانية شبيهة بالذبل في لونها وهيئتها لأنها مركبة من أجزاء إذا قشرت بعضها عن بعض وجدت كالصفائح، ولذلك سميت باليونانية (قيراطويذيس) أي: «القرنية». وتحيط بهذه الطبقة من خارج طبقة أخرى لا تغشيها يقال لها باليونانية (افيفافيقوس) أي: «الملتحِم»، من أنها غشاء يلتحم حول الطبقةً القرنية ولا يغشيها كما يغشي سائر الطبقات بعضُها بعضًا، لأنه لو غشاه كلَّه لَمَنَع البصرَ من أن ينفذ»[١٥].

هل ساهمت الترجمة في تطوير اللغة العربية قديمًا، وفي تطويرها حديثًا؟

إنْ كان يُقصَد بالتطوير إغناء العربية بمفاهيم جديدة، وألفاظ جديدة، ومصطلحات جديدة، وأساليب جديدة تسمح لها بالتعبير بطواعية عمّا جدَّ في حياة الناس، وما جدَّ في مختلف مجالات المعرفة، فلا شك في مساهمتها، ولا يجادل في هذا إلّا مُكابر. ولو بُعِث الأقدمون من قبورهم في أيامنا لوجدوا عنَتًا شديدًا في التعبير عمّا في حياتنا المعاصرة، ولَكانَ مَثَلُهم كمَثَل الأعجم الذي تحدَّث عنه الرصافي، لأنه حين يُسأل عمّا حصَل في العلوم والفنون العصرية لا يحير جوابًا[١٦].

القفا

قدَّمْنا في ما سبق وجْهًا من وجوه تطور العربية بفضل الترجمة التي أغنَتْها قديمًا، ولا تزال تُغْنيها في أيامنا. بيد أن للقضية وجهها وقفاها، ولا تكتمل الصورة إلّا بالنظر إلى الجانبين؛ فلْننظر في الجانب الآخر من جانبي الصورة.

زاد في الرقّة حتى انفلق

في ترجمات المحدَثين توليد كثير يُغْني العربية في مفاهيمها وفي مصطلحاتها. ولكن فيها أكثر ممّا تدعو الحاجة إليه في التوليد. وهذه علّة أشار إليها جميع الدارسين الذين اهتموا بدراسة المصطلحات العربية وترجمتها عن اللغات الأجنبية[١٧]، فهم يتحدثون جميعًا عن فوضى التوليد المصطلحي، وعن التعدد

١٥ المصدر نفسه، ص ٧٤-٧٥.

١٦ سامي كيالي، «اللغة العربية والمصطلحات الحديثة،» في: **حصاد الفكر العربي الحديث**، **٥ ج** (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠)، ج ٤: **في اللغة العربية**، ص ١٧٥-١٧٦.

١٧ نوقش في جامعة لوميير-ليون ٢ وحدَها أكثر من عشرين رسالة دكتوراه عن المصطلحات العربية وترجمتها عن اللغات الأخرى. وقد أشرف كاتب هذه السطور على عدد صالح منها في مصطلحات زرع الأعضاء، وعلم الجينات، وعلم الحاسوب، وغيرها. ويمكن الرجوع في هذه المسألة تحديدًا إلى الفصل الأخير من: Akram Odeh, “La Traduction et la terminologie linguistiques du français en arabe l’arabisation du «Cours de linguistique générale» de F. de Saussure,” (thèse de doctorat, Université Lumière- Lyon 2, 1998), pp. 335-417.

الدلالي، والاشتراك اللفظي، وعن غير هذه وتلك من علل الترجمة. ولم يكن متوقعًا أنْ تجري الأمور على غير هذه الصورة في عالَم عربي مشتت ليس فيه سلطة سياسية ولا سلطة علمية جامعة[١٨].

في الترجمات العربية غنى يتجاوز الحدود، ومتى تجاوز الشيء حدَّه انقلب إلى ضدِّه كما يقال؛ فالمترجمون يَجْرون وراء الجديد بسبب وبغير سبب. وقد يفعلون هذا جهلًا بما هو موجود، أو جهلًا بما ولَّده الآخرون. وقد يفعلون هذا وَلَعًا بالجديد، أو شغَفًا بتقليد الغالب في زيِّه وفي حركاته وسكناته، على ما يقول ابن خلدون؛ إذ على لغة العرب أن تكون على مقاس اللغات الغالبة، «قدرًا بقدر يا موسى»؛ فإن كانت «الترجمة الذاتية» في الفرنسية على لفظ بسيط واحد (autobiographie) وجب أن يكوِن المقابل العربي لفظًا واحدًا: «ترجذاتية». ولئن كان طبيعيًا أن يتنافس المتنافسون بحثًا عن الأحسن والأنسب، والأوفر حظًا، والأكثر ملاءمة، والأصدق تعبيرًا في مرحلة البحث عن لفظ عربي ملائم لمفهوم جديد، فإن ما لا يُفهم هو الإصرار على خوض المعارك الخاسرة، والعودة دائمًا إلى نقطة البدايات، والتوليد بعد أن يكون المولود السابق قد نما واشتدَّ عوده، وربما صار كهلًا أو صار شيخًا. لن أمثِّلَ لهذا الأمر بالحديث عن التمسُّك بمصطلح «الألسنية» في مواجهة «اللسانيات» حتى لا يغضب مَن يريد أن يغضب، بل سأمثِّل له بـ «المدخل»؛ فقد استقر مصطلح «المدخل» المعجمي في ترتيب الوحدات المعجمية عند الدارسين العرب[١٩]. ولفظ «المدخل» عربي سهل فصيح يكشف المفهوم الذي وراءه لأنه اسم المفعول واسم المكان؛ فليس من الملائم بعد هذا أن يُسعى إلى توليد مصطلح جديد هو «الدَّخْلة»[٢٠] ليحل محله، مهما تكن وجاهة الاختيار، ومهما يكن موقع مَن قام بهذا التوليد؛ إذ لو جرت الأمور على هذه الشاكلة لَبطَلَت الوظيفة الاجتماعية للغة، ولأمكن لكل واحد، في كل يوم، أن يعيد النظر في ألفاظ اللغة كلها بحق أو بغير وجه حق، فيحذف ألفاظ «الآجُر» و«الجُرْبُز» و«الفِرِنْد» وغيرها مثلًا لأنها ليست على وزن من أوزان العربية[٢١]، ويحذف لفظ «الجص» لأن الجيم والصاد لا تتواليان في كلمة عربية، ويقترح بدائل لهذه وتلك.

---

١٨ كنا في دراسة لترجمات النصوص اللغوية العربية إلى الفرنسية قد رجعنا إلى اثنين من كبار المترجمين الفرنسيين المنشغلين بعلوم العربية وترجماتها، وهما سيلفستر دي ساسي وأنطوان دي غوغويه، فرأينا في كتاباتهما نقدًا لاذعًا للمترجمين الفرنسيين الذين يكتفون باقتراض المصطلحات العربية وتحويل أصواتها لتلائم نغمة الكلام الفرنسي، أو يشرحونها فيسيئون فهمها، أو يغطون عوار ترجماتهم بإلقاء اللوم على العربية لعدم دقتها وجمود صيغها، انظر: Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, *Grammaire arabe: A l'usage des élèves de l'École spéciale des langues orientales vivantes,* 2 vols. (Paris: Institut du monde arabe, 1829), et Muḥammad ibn ʻAbd Allāh Ibn Mālik, *La 'Alfiyyah d'Ibnu-Malik: Suivie de la Lâmiyyah du même auteur,* 2ème éd. avec traduction et notes en français et un lexique des termes techniques par Antoine Goguyer (Beyrouth: Librairie du Liban Publishers, 1995), p. 19. وقد رأينا أن هذين العالِمَين، على معرفتهما بالعربية وصرفها ونحوها، قد يقعان في ما يقيمان عليه النكير عند غيرهما. انظر: Hassan Hamzé, «La Traduction de la terminologie grammaticale arabe vers le français,» dans: L'Eloge de la différence, la voix de l'autre, VIe journées scientifiques du réseau thématique lexicologie, terminologie, traduction, Beyrouth, Liban, 11-12-13 Novembre 1999; Sous la direction de André Clas, Henri Awaiss et Jarjoura Hardane, AS actualité scientifique ([Montréal]; [Paris]: AUPELF-UREF, 2001), pp. 225-234.

١٩ انظر، على سبيل المثال، لا الحصر: رمزي بعلبكي، **معجم المصطلحات اللغوية: انكليزي - عربي، مع ١٦ مسردًا عربيًا**= *Dictionary of Linguistic Terms: English-Arabic, with Sixteen Arabic Glossaries* (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، **المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات: (إنجليزي - فرنسي - عربي)**= *Unified Dictionary of Linguistic Terms: (English - French - Arabic)*، سلسلة المعاجم الموحدة؛ رقم ١ (**تونس**: مكتب تنسيق التعريب، ١٩٨٩)، وصدرت منه النسخة الثانية سنة ٢٠٠٢.

٢٠ انظر اقتراح مصطلح «الدَّخْلة» في: عبد القادر الفاسي الفهري، **معجم المصطلحات اللسانية: إنجليزي - فرنسي - عربي**= *A Lexicon of Linguistic Terms: English, French, Arabic = Lexique de terminologie linguistique: Anglais, Francais, Arabe*، بمشاركة ناديا العمري (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩).

٢١ أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١-١٩٧٧)، ج ٤، ص ٣٠٣-٣٠٤.

ولو صح هذا لفسدت جميع اللغات. وفي المعاجم الثنائية الفرنسية – العربية والإنكليزية – العربية نماذج كثيرة لهذا النوع من «الإغناء»؛ فأصحاب المعاجم العربية عمومًا لا يجعلون تسجيل ما هو شائع مستعمَل أولَّ همٍّ من هومهم، كما تقتضي الصناعة المعجمية، بل تسجيل ما يظنون أنه الأصوب والأحسن، أي ما يولِّدونه هم أنفسهم، وإن كان لا يعرفه واحد من قرائهم.

... غَيَّرَ جِلْدَه

في مرحلة الإنشاء فارق لا يغيب عن ذي بصر بين العلوم الإنسانية – وفيها علوم الشريعة واللسان والاجتماع وغيرها– والعلوم التي يقال عنها إنها علوم صحيحة، كالطب والكيمياء وغيرهما؛ فتطور الأولى، أي العلوم الأصيلة، تطور داخلي مرتبط بالنهضة العربية الاسلامية، وليس ناتجًا من الترجمة من اللغة اليونانية؛ ذلك أن العرب لم يترجموا عن الإغريق علوم النحو والصرف والعروض وغيرها من علوم اللسان، ولا علوم الفقه والحديث والتفسير وغيرها من علوم الدين، ولهذا تغيب المقترضات غيابًا كاملًا أو شبه كامل في مؤلفاتهم في هذه العلوم. ويمكن الباحث أن يرى الفارق واضحًا في تطور العربية بين هذين النوعين من العلوم من مقابلة المقالتين اللتين خصص الخوارزمي «(إحداهما) لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية، و(الثانية) لعلوم العجَم من اليونانيين وغيرهم من الأمم»[٢٢]؛ فليست المقترضات إلّا في المقالة الثانية منها. ويعزّز هذه الملاحظة ما في المعاجم المختصة التي هي قبل العصر الحديث ككتاب **الكليات** للكفوي (١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م)، وموسوعة **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانوي (بعد ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م)، وموسوعة **مصطلحات جامع العلوم** لنكري (١١٨٠هـ/ ١٧٦٧م؟)، وغيرها؛ إذ ليس في هذه المعاجم إلّا نزر يسير من المقترَضات. بل إن بعض كتب العلوم، ككتاب **الجبر والمقابلة** لمحمد بن موسى الخوارزمي (بعد ٢٣٢هـ/ ٨٤٧م)، وكتاب **إحصاء العلوم** للفارابي (٣٣٩هـ/ ٩٥١م) وكتاب **تلخيص العبارة** لابن رشد (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) وغيرها، لا تكاد تجد فيها لفظًا مقترضًا من غير العربية. وأكثر ما تكون هذه المقترَضات في كتب الطب، وأسماء المواليد من حيوان ونبات. ولذلك فإن الأغلبية العظمى من هذه المقترَضات إنما هي أسماء جامدة. مثال هذه المقترَضات «الطابستان»، وهو «كانون يشبه كانون القلّائين»، و«المارقشيثا» و«الفيروزج» وهما من العقاقير، و«المشحقونيا» وهو «شيء يسيل من الزجاج وهو ملح أبيض صلب ذائب»[٢٣]. وليس للأفعال ولا للمشتقات من مثل أسماء الفاعل والمفعول والمرة والنوع والزمان والمكان والمبالغة نصيب يُذكر من هذه المقترَضات.

أمّا في مرحلة الإحياء في العصر الحديث، فالمقترَضات في كل مكان، وفي كل باب: في العلوم الصحيحة، وفي العلوم الإنسانية، وفي الآداب، وفي الفنون؛ ذلك أن النظريات الحديثة في علوم اللسان، وفي الترجمة، وفي النقد، وفي غيرها من مجالات المعرفة مستورَدة قادمة إلى العربية من غيرها. ومَن يبتدعْ الأشياء والمفاهيم يبتدعْ تسمياتها. والعرب في أيامنا لا يبدعون، بل ينقلون. وكثيرًا ما يختارون في نقلهم أيسر السبل، وأكثرَها كسلًا، وأقلَّها كلفة في المرحلة الأولى، أي الاقتراض. والترجمات في أيامنا حافلة بهذه المقترضات التي تُكتب في أحيان كثيرة بالحروف اللاتينية وتفترض أن القارئ يتقن لغة أجنبية على الأقل. وقد أظهرت رسالة دكتوراه نوقشت حديثًا في مدرسة الترجمة في باريس عن مصطلحات علم الترجمة أنْ ليس في العربية مصطلح مبتكَر في هذا العلم، وأن بعض مفاهيم العلماء العرب القدامى ومصطلحاتهم

---

٢٢ الخوارزمي، ص ٤.
٢٣ المصدر نفسه، ص ١٤٧-١٤٩.

التي كان يمكن لها أن تستغل قد أُهمِلَت ليحلَّ محلها الاقتراض والترجمة الحرفية للمعنى اللغوي العام للألفاظ الإنكليزية والفرنسية[٢٤].

كلُّ اللغات تقترض إلّا اللغة الميتة؛ فالاقتراض دليل حياة. وقد يدخل اللفظ المقترَض في اللغة فيتلبَّس نظامَها، وينتظم في أسْرة من أُسَرِها، ويُعْقِب فيها فيتغير حُكمه، ويصبح شبيهًا بأفراد اللغة الأصليين. مثال هذا النوع هو الـ«لجام» الذي يقول السيوطي عنه إن العرب قد استعملوه مفردًا وجمعًا ومصغَّرًا ومرخَّمًا، وأخذوا منه فعلًا وصرَّفوه بأنواع تصاريف الفعل وما يُشتق منه، واستخدموه بالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي، «وتكاد هذه الكلمة – أعني لجامًا- لتمكّنِها في الاستعمال وتصرُّفِها فيه تقضي بأنها موضوعة عربية، لا معرَّبة ولا منقولة، لولا ما قضَوا به من أنها معرَّبة من (لغام)»[٢٥].

حين انتظم اللفظ المقترض (لغام) في أسرة تغيَّر حكمُه، وصار كاللفظ العربي سواء بسواء. ويعني تغيُّر الحُكم هذا أنه بنى لنفسه جذرًا، أي مادة أصلية لم تكن له هي اللام والجيم والميم، ثم بنى اعتمادًا على هذه المادة الأصلية التي ولَّدها ألفاظًا مشتقةً منه (لُجُم ولُجَيِّم وألجَمَ ومُلْجَم وتلجَّم) وغير ذلك. ولئن كانت ألفاظ اللغة العربية تُبنى على جذور فيجري الانتقال من الجذر إلى الكلمة، فإن الألفاظ المقترَضة التي هذا سبيلها تسير في اتجاه معاكس؛ إذ يتم الانتقال فيها من الكلمة إلى الجذر، ثم من هذا الجذر المولَّد إلى الكلمات المشتقة منه، على غرار الكلمات العربية الأصيلة[٢٦].

بيد أنه ليس ضروريًا أن يتغيَّر حُكم كلِّ لفظ مقترَض، وأن يكوِّن أسرة، وأن يبني له مادة أصلية لم تكن له في الأصل؛ فقد يبقى اللفظ المقترَض وحيدًا، مثَلُه مثَلُ ألفاظ عربية كثيرة ظلَّت وحيدة لم يُشتقَّ منها كـ«الدفتر»[٢٧] الذي ليس منه إلّا جَمْعُه (دفاتر)، و«البُغْبور»، وهو «الحجر الذي يُذبَحُ عليه القُربان للصَّنَم»[٢٨]، و«الجُلُبّار» وهو «قِراب السّيف أو حَدُّه»[٢٩]، وغير هذا كثير في أسماء الحيوان والنبات والجماد. لا ضَيرَ في اقتراض اللفظ الأعجمي إذن، وفي أن يبقى هذا اللفظ الأعجمي المقترَض على حاله من دون أن يكوِّن له أسرة وجذرًا تشبُّهًا بكلام العرب. غير أنه حين يكثر عدد المقترَضات كثرة مفرطة من لغات إلصاقية يختلف نظامها الصرفي عن نظام العربية، فلا بد من أن تتغيَّر الصورة، ولا سيما حين يكون اللفظ المقترَض طويلًا مبنيًّا على إلصاق عدد من السوابق واللواحق بأُسِّ الكلمة. ويبدو أن الشدياق كان استشعر شيئًا من هذا؛ لذلك يطلب من رفاعة الطهطاوي اللجوء إلى النحت ليستغني عن «الألفاظ الأعجمية التي أحْوَجتْنا إلى استعمالِها وذلك

---

24 Maha Kaddoura, «Le Passage de la traductologie vers l'arabe: Rôle d'une terminologie en devenir,» sous la direction marianne lederer (thèse de doctorat en langage et langues: Description, théorisation, transmission, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris 3, 2012), pp. 368-380.

٢٥ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦)، ج ١، ص ٢٨٨.

26 Hassan Hamzé, «**De la racine au mot ou du mot à la racine**: Problématique de la création d'une nouvelle mémoire de l'emprunt en arabe,» *Revue Tunisienne des sciences sociales* (Tunis), vol. 35, no. 117 (1998), pp. 70-72.

٢٧ «التَّفْتَرُ: لغةٌ في الدفتر، حكاه كُراع عن اللحياني. قال ابن سيده: "وأراه أعجميًا"»، انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [١٩٥٥-١٩٥٦])، مادة «تفتر». أمّا الدفتر «فعربي صحيح. لا خلاف في ذلك. قال ابن الأنباري: "ولا يُعرف له اشتقاق"». انظر: أبو منصور موهوب بن أحمد الجواليقي، **المعرب من كلام الأعجمي على حروف المعجم، حقق كلماته بإرجاعها إلى أصولها وذكر معانيها الأصلية وتتبع التغيرات التي طرأت عليها ف. عبد الرحيم** (دمشق: دار القلم، ١٩٩٠)، ص ٣٠٤.

٢٨ ابن منظور، مادة «بغبر».

٢٩ أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق نصر الهوريني (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، فصل «الجيم»، باب «الراء».

نحو (الكوميسون) و(الكونستيتيسيون) و(القرنقراس) وما أشبه ذلك»[٣٠]. وفي المصطلحات العلمية، ولا سيما في مصطلحات الطب والصيدلة، شيء كثير من هذه المقترَضات. مثالها: «إكْسانْتوفيل» و«إكْسنْثوزوم» و«ثيامفينيكول» و«تريفلوريدين» في ترجمة xanthophyll و xantosoma [٣١] و thiamphenicol و trifluridine بالتتالي[٣٢]؛ فإلى أين يؤدي المضيُّ بعيدًا في مثل هذا النوع من المقترَضات؟

كان يعقوب صرّوف دعا في مقالة له في **المقتطف** سنة ١٩٢٩ إلى اعتماد تعريب المصطلحات العلمية لاستحالة ترجمتها، فهي «عديدة جدًا تزيد على خمسمائة ألف اسم في الحيوان والنبات والجماد؛ فترجمتُها كلِّها تقتضي السنوات الطوال، ولو تَوَخّاه جماعة من العلماء. وقبل أنْ يتفقوا على ترجمةِ ألفِ اسم من هذه الأسماء يكون العلماء قد اكتشفوا أكثرَ من ألف اسم جديد، فيزيد بُعدُنا عن الغاية المطلوبة؛ فمحاولة ترجمتها ضربٌ من المحال. أمّا التعريب فلا يكلِّف إلّا كتابتها بحروف عربية»[٣٣].

إن اتّباع منهج كهذا المنهج يعني في نهاية المطاف قطيعة محققة في المعجم العربي؛ إذ يجعل المعجمَ العلميَّ الذي تُبنى مفرداته على أسٍّ أو على جذع تُلصَق به سوابق ولواحق – وعددها يقرب من سبعمئة في الفرنسية– في مواجهة المعجم اللغوي العام الذي تُبنى مفرداته على جذور مكوَّنة من حروف صوامت على طريقة الاشتقاق الداخلي التي وصفناها أعلاه.

الغراب ومِشية الحجل

إن ما تحتاج إليه العربية في سبيل تطويرها وسدِّ حاجاتها كثير كثير. ولا بد في الترجمة من استغلال جميع الوسائل المتاحة في سد هذه الحاجات اقتراضًا وتوليدًا بسيطًا أو مركّبًا، ولفظيًا أو دلاليًا، على أن تتحقَّق هذه الوسائل بشرائطها وأصولها. بيد أن المُحدَثين في سعْيهم المحموم إلى الابتكار بأي ثمن قد يبتدعون أحيانًا طرائق في التوليد نسمّيها بالتوليد الهجين أو المُهجَّن. ونعني بالتوليد المهجَّن توليدًا يقوم على المزج في اللفظ المولَّد الواحد بين لفظ عربي ولفظ أعجمي، أو بين لفظ عربي ومكوِّن من مكوّنات لفظٍ أعجمي، قد يكون سابقةً أو لاحقة أو جزءًا من كلمة يونانية أو لاتينية قديمة. مثال هذا المزج الهجين: «بْسيكولسانيات» لترجمة اللسانيات النفسية (psycholinguistique) و«سوسيولسانيات» لترجمة اللسانيات الاجتماعية (sociolinguistique)، و«ميتالغة» لترجمة ما اختار له بعضهم «الكلام على الكلام» (métalangage) اعتمادًا على ما ورد عند أبي حيان التوحيدي من قوله: «إن الكلام على الكلام صعب»[٣٤] .. إلخ. وفي هذه الترجمات المقترحة تراكيب لا تلائم نظام اللغة العربية الصرفي، ولا نظامها المقطعي في بعض الأحيان، كما هي حال مصطلح «بْسيكولسانيات» الذي يبدأ بحرف ساكن. وحسنًا فعل عبد القادر الفاسي الفهري حين تخلى عن هذه الترجمة واعتمد «اللسانيات النفسية»، كما فعل كثيرون. غير أنه

٣٠ حلمي خليل، «علم المعاجم عند أحمد فارس الشدياق،» في: **في المعجمية العربية المعاصرة: وقائع ندوة مائوية أحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني ورينحارت دوزي، تونس في ١٥، ١٦، ١٧ أفريل، ١٩٨٦** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧)، ص ٢٢٦-٢٢٧.

٣١ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **معجم مصطلحات علم النبات**، المعجم الموحد للمصطلحات العلمية في مراحل التعليم العام؛ ٥ ([دمشق]: المطبعة التعاونية، ١٩٧٨)، ص ٢١٠.

٣٢ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، **المعجم الموحد لمصطلحات علم الصيدلة (إنجليزي - فرنسي - عربي)**، سلسلة المعاجم الموحدة؛ رقم ٣٣ (تونس: مكتب تنسيق التعريب، ٢٠٠٩).

٣٣ يعقوب صروف، «اللغة العربية والمصطلحات العلمية،» في: **حصاد الفكر العربي الحديث**، ج ٤: **في اللغة العربية**، ص ١٨٢.

٣٤ علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج في ١ (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٣١.

احتفظ بـ «سوسيولسانيات» إلى جانب «اللسانيات الاجتماعية»، كما احتفظ بـ «ميتالغة» و«ميتالغوي» و«ميتاقواعد» و«ميتاخطاب»، وغيرها[٣٥].

وشبيه بهذا رغبة عارمة في محاكاة اللفظ الأعجمي في الترجمة، وسعي إلى توليد عناصر لغوية عربية تحاكي العناصر الموجودة في اللفظ الأعجمي. مثال هذا أن يُسعى بأي ثمن إلى إيجاد مقابلات عربية ثابتة للسوابق واللواحق ومكوّنات الكلمات الإغريقية واللاتينية طمعًا باعتماد ترجمة آلية لها تكون شرطًا لترجمة المصطلحات الإنكليزية والفرنسية، فتُحِل محلَّ كلِّ سابقة أو لاحقة مقابلَها العربي بصورة آلية[٣٦]. بيد أن هذا المسعى لا يمكن له أن يصل إلى خواتيمه السعيدة، لأنه مخالِف لأبسط مبادئ اللسانيات؛ إذ يفترِض اعتمادُ مقابل عربي واحد لكل زائدة أعجمية، سابقة أكانت أم لاحقة أم مكوّنًا لاتينيًا أو يونانيًا، أن هذه السوابق واللواحق والمكوّنات في الفرنسية والإنكليزية ثابتة لا تتغيَّر. وهذا الاعتقاد الراسخ عند كثيرين من الباحثين في العالَم العربي وفي بلدان العالَم الثالث إنما هو صدى لاعتقادهم بأن ما في الفرنسية والإنكليزية فلا «يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه». وقد أثبتنا في أكثر من دراسة لنا في مصطلحات اللسانيات وغيرها خطل هذا الاعتقاد، وأن الفارق بين العربية وغيرها إنما هو فارق في الدرجة؛ فالترادُف، والتعدد الدلالي، والاشتراك اللفظي فاش في هذه السوابق واللواحق والمكوِّنات اليونانية اللاتينية. وليس صحيحًا على الاطلاق أن لكل عنصر منها دلالة واحدة لا يتعداها، ولا يشاركه غيرُه فيها[٣٧].

إن اعتماد مقابل عربي لكل واحد من هذه العناصر إنما ينقل إلى العربية ما فيها من علل الترادف والتعدد والاشتراك. وليس من الترجمة في شيء الاعتقاد بأنَّه يجب أنْ يكون لكلِّ لفظ أعجمي، أو لكل مصطلح أعجمي، مقابل عربي يأخذ مكانه في جميع النصوص[٣٨]. وليس من اللسانيات في شيء الاعتقاد بأن المعنى الإجمالي العام إنما هو نقل آليٌّ لمعاني العناصر المكوِّنة له. وعلى أي حال، فلا تكون الترجمة جمعًا لترجمات المكوِّنات، ولا يؤدي إلصاق المقابلات إلّا إلى نظام هجين.

... يريد: إسقاط النظام

في العربية، وفي لغات كثيرة أخرى، يبدو الفعل أكثر تعبيرًا عن الانتظام لأنه يتصرف في جداول تسمح بأن يكون له ما ليس للاسم الذي تحوَّل إلى ركام يُجمع في قوائم، ويُحفظ كما هو من دون أن تكون له ضوابط كضوابط الفعل؛ فأوزان الفعل مضبوطة محدودة في العربية، لا تجاوز عشرين وزنًا بين ثلاثي ورباعي، ومجرد ومزيد؛ فهي على «فعَلَ» و«فعِلَ» و«فعُلَ» في الثلاثي المجرد، وعلى «فعْلَلَ» في الرباعي المجرَّد -أضيف إليه «فَعْلَنَ» في أيامنا-؛ وعلى «فعَّل» و«فاعَلَ» و«أفعَلَ» و«تفعَّل» و«تفاعل» و«انفعَلَ» و«افتعَلَ» و«افعلّ» و«استفعل» و«افعوْعَل» و«افعوَّلَ» و«افعالَّ» و«افعلَلَّ» و«افعنْلَلَ» و«افعنْلى» و«تفعلَلَ» في المزيد[٣٩]. أمّا الأسماء، فيقول أبو بكر الزبيدي إن في كتاب سيبويه منها «ثلاثمائة بناء وثمانية

٣٥ الفاسي الفهري، **معجم المصطلحات اللسانية**.

٣٦ محمد رشاد الحمزاوي، «الصدور واللواحق وصلتها بتعريب العلوم ونقلها إلى العربية الحديثة،» **اللسان العربي**، السنة ١٢، العدد ١ (د. ت.)، ص ١٢٨.

37 Hassan Hamzé, «An Example of Linguistic Submission: The Translation of Affixes and Greco-Latin Formants into Arabic,» in: Albert Branchadell and Lovell Margaret West, eds., *Less Translated Languages*, Benjamins Translation Library (Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2005), pp. 49-66.

38 Hassan Hamzé, «Terminologie grammaticale arabe et terminologie linguistique modern," *La Traduction des textes spécialisés: Un Retour sur des lieux communs (Synergies Tunisie)*, no. 2 (2010).

39 André Roman, *Grammaire de l'arabe*, que sais-je?; 1275 (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 57.

أبنية»(٤٠)، ويقول في مقدمة كتابه إنه أنعمَ النظر فألفى «نحو الثمانين بناءً لم يذكرْها سيبويه في كتابه»(٤١). أمّا ابن القَطّاع، فقد ازداد هذا العدد عنده ازديادًا كبيرًا؛ إذ قال إن الذي انتهى إليه «بعد البحث والاجتهاد، وجَمْع ما تَفرّق في تآليف الأئمةِ ألفُ مثال ومائتا مثال وعشرة أمثلة»(٤٢). ولا ريب في أن عدد أبنية الأسماء قد زاد ازديادًا ملحوظًا في أيامنا مع دخول مقترَضات كثيرة إلى العربية على أبنية ليست الأبنية التي ذكرها المتقدمون من مثل «الأكسجين» و«الديمقراطية» و«الدكتاتورية» و«الأيديولوجيا»، وغيرها كثير كثير. وكلُّ هذه المولَّدات داخلة في أبنية الأسماء.

قد لا يكون في دخول أبنية جديدة للأسماء ما يغيّر النظام الصرْفي للعربية. ولكن دخول أبنية جديدة في الأفعال مدعاة للتغيير؛ لِما يترتب عليه من تغيير قواعد التصريف وقواعد الاشتقاق في بناء أسماء الفاعل والمفعول والمرة والهيئة والنوع والمكان، وغيرها ممّا يُبنى على الأفعال. وعلى هذا، فإن اقتراض المُحْدَثين مثلًا اسم «الديمقراطية» ترجمةً للفظ démocratie لا يغيِّر في النظام الصرْفي للعربية – وإن لم يكن هذا الاسم جاريًا على وزن من أوزان العرب- لأن كثيرًا من أسماء العربية يبقى وحيدًا لا أُسْرَة له. ولكن بعض المُحْدَثين مضى إلى أبعد من هذا حين أراد أن يترجم الفعل démocratiser، فاستخدم لفظ «دَمَقْرَطَ»، والمصدر منه «دَمَقْرَطة»(٤٣)، وهو استخدام يثير إشكالًا كبيرًا لأن الفعل فيه على خمسة أحرف أصول. وليس في العربية كلها، لا في قديمها، ولا في حديثها، فعل يمكن أن يكون على خمسة أحرف أصول. وقد فهم صاحب **المنهل** هذا تمامًا حين اقترح «دَقْرَطَ» – لا دَمَقْرَطَ- في مقابل الفعل الفرنسي(٤٤)؛ فالعربية تُسقِط واحدًا من الحروف الخمسة حين تريد استخدام الفعل ومصدره ومشتقاته من مثل هذه الأسماء؛ فقد أسقطت النون من «التلفزيون» فقالت «تلفَزَ»، وأسقطت النون من آخر «الأكسجين» و«الهدروجين» فقالت: «أكْسجَ» و«أكْسَجَة» و«مؤكْسَج»، و«هَدْرَج» و«هدْرَجة» و«مُهدْرَج»، وأسقطت النون من وسط «البرنامج» فقالت: «برمَجَ» و«برْمجة» و«برامج»، و«مُبرمِج» و«مبرمَج»، بل إنها أسقطت الحرف الخامس حتى في تصريف الأسماء العربية، فجَمَعَتْ «سفرجل» على «سفارِج»(٤٥). وينقل صاحب **لسان العرب** عن الأصمعي في مدخل «فرزْدَق» أنه قال: «قال الأصمعي: الفَرزْدَق الفَتُوتُ الذي يُفَتُّ من الخبز الذي تشربُه النساء. قال: وإذا جمعْتَ قلتَ (فرازِق) لأن الاسم إذا كان على خمسة أحْرف كلُّها أصول حذفْتَ آخِر حرْف منه في الجمع، وكذلك في التصغير. وإنما حذفْتَ الدال من هذا الاسم لأنها من مخرَج التاء، والتاءُ من حروف الزيادات، فكانت بالحذفِ أولى، والقياس (فرازِد). وكذلك التصغير (فُرَيْزِق) و(فُرَيْزِد)، وإنْ شئتَ عوَّضْتَ في الجمع والتصغير»"(٤٦).

إن كان العرب يحذفون من اللفظ العربي الأصيل حين يكون اسمًا على خمسة أحرف أُصول، فما بالك إن كان فعلًا؟ وكيف يستقيم أن يكون في العربية فعل من مثل «دَمَقْرَطَ»، وأن يُشتق منه غدًا «مُدَمَقْرِط»، و«مُدَمَقْرَط»، و«تَدَمَقْرَط»، و«تَدَمَقْرُطة»، و«مُتَدَمَقْرِط» و«مُتَدَمَقْرَط»؟ وليس لشيءٍ من هذا كلّه نظيرٌ في العربية قديمها وحديثها، لأنَّ النظام لا يقبله، ولأنَّ السمْعَ يمجُّه.

٤٠ أبو بكر محمد بن الحسن الزُّبيدي، **كتاب الاستدراك على سيبويه في كتاب الأبنية والزيادات على ما أورده فيه مهذبًا**، حققه واعتنى به وعلق عليه حنا جميل حداد (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٧)، ص ٥٥.
٤١ المصدر نفسه، ص ٣٩.
٤٢ السيوطي، ج ٢، ص ٤.
٤٣ أحسنَ بعض المعلقين المصريين صنيعًا حين علّق على هذا المصدر قائلًا: «دي مَقْرطة»، أي «هذه مَقْرطة».
٤٤ جبور عبد النور وسهيل إدريس، **المنهل: قاموس فرنسي – عربي**، ط ٧ (بيروت: دار العلم للملايين؛ دار الآداب، ١٩٨٣).
٤٥ الفيروزآبادي، مادة "سفرجل".
٤٦ ابن منظور، مادة «فرزدق».

تقف الترجمة إلى العربية اليوم أمام عدد هائل من المفاهيم والمصطلحات في شتى فروع العلم والمعرفة. وعليها أن تؤدي الدور التاريخي المنوط بها، وأن تعمل، كما عملت في السابق، على تطوير العربية وإغناء معجمها ورَفْده بما يمكنَّه من استيعاب التطور المعرفي الذي يجري في اللغات الأخرى. ولا ريب في أنها قامت بتأدية قسط من هذا الدور قديمًا، وبتأدِية قِسط منه حديثًا. غير أن في هذا القسط الحديث نظرًا بسبب عثرات الترجمة وعيوبها وسوء أدائها في مستوى اللغة، وفي مستوى الخطاب.

كان محمد شرَف قد وضع الإصبع على موضع الجرح، فأشار في أوائل القرن الماضي إلى سوء أداء المترجمين في عصره حين قال: «ولا ريب في أنه يعسُر على الطالب فهمُ هذه المعرَّبات المشوهة، وأنه أسهل له أن يُذاكر علومَه باللغة الفرنجية من أنْ يقرأ كتابًا معرَّبًا بهذا الأسلوب»[٤٧].

ماذا لو قرأ محمد شرف النصوص المترجمة في أيامنا؟

ذكَّرني قوله بشيء كنت – ولا أزال- أُلِحُّ عليه في ما أقول، وفي ما أكتب: إن ترجمة تجعل همَّها الأول «استبدال مصطلح من هذه اللغة بمصطلح من تلك، ليست ترجمة بالمعنى الحقيقي للكلمة. إنها ترجمة على هامش الترجمة، لأنها تهتم باللغة في مفرداتها ومصطلحاتها وأنظمتها، ولا تجعل الخطاب في أولوياتها، ولا تعتبر أن المهمة الأولى تقضي بنقل الرسالة التي في النص، لا بإعداد الكلمات المتقابلة بين هذه اللغة وتلك»[٤٨]. وقد سمَّيْتُ كثيرًا من المترجَمات في أيامنا «النصوص المثقَّبة»، لأنها مترجَمات تنقل ألفاظ النص في لغة المصدر، فتجعل بإزاءِ كلٍّ لفظ منه ثقبًا، ثم يؤتى بالمصطَلَح العربي «لِمَلْءِ الثقب الذي خلَّفَه غياب المصطلح الأعجمي. إن هذا النوع من الترجمة التي تجعل النص ذا ثقوب، لا يأخذ في الحسبان حاجة القارئ العربي الذي لا يكفيه أن يكون المصطلح عربيَّ اللفظ ليفهمَه»[٤٩].

قال لي يومًا أحد أصدقائي أنني أتهم القراء العرب بالجهل حين أقول إنهم لا يفهمون ما يُترجَم لهم. قلت: «لا، بل أنا أرثي لحالهم»، لأن «كثيرًا ممّا يُترجَم يظل في كثير من جوانبه سرًا مغلقًا لا يفك رموزَه إلّا مترجمُه وعدد من حوارييه. إنْ أثار هذا القول جدلًا وصخبًا وضجيجًا فلا بأس في ذلك؛ فالقضية من الأهمية بحيث يُحتمَل فيها صخب وضجيج»[٥٠].

قد يسأل سائل: «لِمَ الترجمة إذن؟ ولماذا لا يعود القراء إلى اللغة الأجنبية مباشرة» كما قال محمد شرف؟

يغفَل هذا السؤال، على وجاهته، عن وظيفة جوهرية للترجمة تتجاوز نقل المعرفة؛ فالترجمة في وجه من وجوهها، دليل حيوية الأمّة، "لأنها دليل على أن الأمّة تشعر بالتفاوت بينها وبين غيرها، وعلى أنها تسعى لتجاوز واقعها، واللحاق بالأمّة الأخرى، وهذا دليل عافية لأنه يشير إلى أن الأمّة مستعدة للصراع والمقاومة، وإلى أنها تدافع عن نفسها، وتحاول تعزيز مواقعها. أمّا حين تتخلى عن الترجمة لتأخذ العلوم والمعارف باللغة الأجنبية فإن هذا يعني أن الأمّة الأخرى قد طغى نفوذها وامتد إلى غاياته القصوى، لأنه وصل إلى اللغة، وهي آخر حصن من حصون الأمّة، والتخلي عنه يعني الخضوع تمامًا للهيمنة، ويعني أن الأمّة الغالبة قد فرضت علومها وثقافتها، والأداة التي تعبّر عن هذه الثقافة وتنشرها»[٥١].

---

٤٧ محمد شرف، «مناهج العرب في النقل والتعريب،» في: **حصاد الفكر العربي الحديث**، ج ٤: **في اللغة العربية**، ص ٢٠١.

٤٨ حسن حمزة، «جودة الترجمة العربية: مقاربة نقدية،» **العربية والترجمة** (بيروت)، السنة ٤، العددان ٧-٨ (خريف ٢٠١١- شتاء ٢٠١٢)، ص ١٠٣.

٤٩ حسن حمزة، «الترجمةُ البحث،» **العربية والترجمة**، السنة ١، العدد ١ (ربيع ٢٠٠٩)، ص ١٨.

٥٠ حمزة، «جودة الترجمة العربية،» ص ١٠٥-١٠٧.

٥١ حمزة، «الترجمة ومجتمع المعرفة،» وأبو يعرب المرزوقي، «الترجمة العلمية بما هي ظاهرة اجتماعية وفنية،» في: **الترجمة ونظرياتها**، إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، ص ٣٤-٣٥ خاصة.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **رسالة أسباب حدوث الحروف**. تحقيق محمد حسان الطيان ويحي مير علم؛ تقديم ومراجعة شاكر الفحام وأحمد راتب النفاخ. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٣.

ابن مراد، إبراهيم. **مقدمة لنظرية المعجم**. بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٧.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. ١٥ ج. بيروت: دار صادر، [١٩٥٥-١٩٥٦].

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى. صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين**. ٣ ج في ١. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

بعلبكي، رمزي. **معجم المصطلحات اللغوية: انكليزي - عربي، مع ١٦ مسردًا عربيًا** = *Dictionary of Linguistic Terms: English-Arabic, with Sixteen Arabic Glossaries*. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠.

الترجمة ونظرياتها. إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩.

جمعية المعجمية العربية بتونس. في **المعجمية العربية المعاصرة: وقائع ندوة مائوية أحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني ورينحارت دوزي، تونس في ١٥، ١٦، ١٧ أفريل، ١٩٨٦**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.

جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**. ط ٣. القاهرة: مجمع اللغة العربية؛ دار عمران، ١٩٨٥.

الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد. **المعرب من كلام الأعجمي على حروف المعجم. حقق كلماته بإرجاعها إلى أصولها وذكر معانيها الأصلية وتتبع التغيرات التي طرأت عليها ف. عبد الرحيم**. دمشق: دار القلم، ١٩٩٠.

حصاد الفكر العربي الحديث. ٥ ج. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠. ج ٤: **في اللغة العربية**.

حنين بن اسحاق، أبو زيد العبادي. **كتاب العشر مقالات في العين. طبع النص العربي من النسختين الوحيدتين المعروفتين، وترجمه إلى الإنجليزية مع بيان شرح المصطلحات ومعجم الأسماء الطبية ماكس مايرهوف**. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٢٨.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **مفاتيح العلوم. عني بتصحيحه ونشره ادارة الطباعة المنيرية**. القاهرة: مطبعة الشرق، [١٩٢٣].

دوليل، جان، هانلور لي جنك ومونيك كورميه. **مصطلحات تعليم الترجمة**. ترجمة وأقلمة جينا أبو فاضل [وآخرون]. بيروت: جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الانسانية، مدرسة الترجمة، ٢٠٠٢.

الزُّبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن. **كتاب الاستدراك على سيبويه في كتاب الأبنية والزيادات على ما أورده فيه مهذبًا**. حققه واعتنى به وعلق عليه حنا جميل حداد. الرياض: دار العلوم، ١٩٨٧.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. **الكتاب**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١-١٩٧٧.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **المتوكلي فيما ورد في القرآن باللغات: الحبشية والفارسية والرومية والهندية والسريانية والعبرانية والنبطية والقبطية والتركية والزنجية والبربرية. حققه وعلق عليه عبد الكريم الزبيدي**. بيروت: دار البلاغة، ١٩٨٨.

______. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. شرحه وضبطه وصححه وعنوان موضوعاته وعلق حواشيه محمد

أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦.

شرف، محمد. **معجم العلوم الطبية والطبيعية**. بيروت؛ بغداد: مكتبة النهضة، [د. ت.].

عبد النور، جبور وسهيل إدريس. **المنهل: قاموس فرنسي - عربي**. ط ٧. بيروت: دار العلم للملايين؛ دار الآداب، ١٩٨٣.

الفاسي الفهري، عبد القادر: **معجم المصطلحات اللسانية: إنجليزي - فرنسي - عربي**= *A Lexicon of Linguistic Terms: English, French, Arabic = Lexique de terminologie linguistique: Anglais, Francais, Arabe*. بمشاركة ناديا العمري. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩.

الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. تحقيق نصر الهوريني. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

كالفي، لويس جان. **حرب اللغات والسياسات اللغوية**. ترجمة حسن حمزة، ومراجعة سلام بزي - حمزة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. **معجم مصطلحات علم النبات**. [دمشق]: المطبعة التعاونية، ١٩٧٨. (المعجم الموحد للمصطلحات العلمية في مراحل التعليم العام؛ ٥)

________، مكتب تنسيق التعريب. **المعجم الموحد لمصطلحات علم الصيدلة (إنجليزي - فرنسي - عربي)**. تونس: مكتب تنسيق التعريب، ٢٠٠٩. (سلسلة المعاجم الموحدة؛ رقم ٣٣)

________. **المعجم الموحد لمصطلحات الإعلام في المسرح والسينما والإذاعة والتلفزة والإعلان وسائر المجالات الإعلامية: (إنجليزي - فرنسي - عربي)**= *The Unified Dictionary of Information Terms: (English - French - Arabic)*. تونس: مكتب تنسيق التعريب، ١٩٩٩. (سلسلة المعاجم الموحدة؛ رقم ٢٣)

________. **المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات: (إنجليزي - فرنسي - عربي)**= *Unified Dictionary of Linguistic Terms: (English - French - Arabic)*. **تونس**: مكتب تنسيق التعريب، ١٩٨٩. (سلسلة المعاجم الموحدة؛ رقم ١)

________. ________. ط ٢. **تونس**: مكتب تنسيق التعريب، ٢٠٠٢. (سلسلة المعاجم الموحدة؛ رقم ١)

دوريات

الحمزاوي، محمد رشاد. «الصدور واللواحق وصلتها بتعريب العلوم ونقلها إلى العربية الحديثة.» **اللسان العربي**: السنة ١٢، العدد ١، د. ت.

حمزة، حسن. «الترجمةُ البحث.» **العربية والترجمة** (بيروت): السنة ١، العدد ١، ربيع ٢٠٠٩.

________. «جودة الترجمة العربية: مقاربة نقدية.» **العربية والترجمة**: السنة ٤، العددان ٧-٨، خريف ٢٠١١- شتاء ٢٠١٢.

________. «المعجم العربي وهوية الأمة.» **تبيُّن: للدراسات الفكرية والثقافية** (الدوحة؛ بيروت): السنة ١، العدد ١، صيف ٢٠١٢.

رسالة

جميل، فتحي. «المقترضات المعجمية في القرآن بين المقاربة اللسانية والمقاربة المذهبية.» إشراف حسن حمزة وإبراهيم بن مراد. (رسالة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، جامعة لومبير- ليون ٢ في فرنسا وجامعة منوبة في تونس، ٢٠١١).

مؤتمر

«الترجمة ومجتمع المعرفة.» (المؤتمر الدولي الثالث عقده المجلس القومي للترجمة، القاهرة، ١١-١٤/ ٢/ ٢٠٠٦).

٢- الأجنبية

Books

Branchadell, Albert and Lovell Margaret West (eds.). *Less Translated Languages.* Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2005. (Benjamins Translation Library)

Calvet, Louis-Jean. *La Guerre des langues et les politiques linguistiques.* 2ème éd. Paris: Hachette littératures, 2005. (Collection Pluriel. Sociologie)

L'Eloge de la différence, la voix de l'autre. VIe journées scientifiques du réseau thématique lexicologie, terminologie, traduction, Beyrouth, Liban, 1113-12- Novembre 1999; Sous la direction de André Clas, Henri Awaiss et Jarjoura Hardane. [Montréal]; [Paris]: AUPELF-UREF, 2001. (AS actualité scientifique)

Ibn Mālik, Muḥammad ibn ʻAbd Allāh. *La 'Alfiyyah d'Ibnu-Malik: Suivie de la Lâmiyyah du même auteur.* 2ème éd. avec traduction et notes en français et un lexique des termes techniques par Antoine Goguyer. Beyrouth: Librairie du Liban Publishers, 1995

Roman, André. *Grammaire de l'arabe.* Paris: Presses universitaires de France, 1990. (Que sais-je?; 1275)

Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac. *Grammaire arabe: A l'usage des élèves de l'école spéciale des langues orientales vivantes.* 2 vols. Paris: Institut du monde arabe, 1829.

La Traduction, identités et altérités: [Actes du colloque, Maison de la recherche en sciences humaines, Université de Caen, 22 novembre 2002]. [Organisé par le] Pôle Modescos, Modélisation en sciences cognitives; ouvrage coordonné par Christine Durieux. Caen: Maison de la recherche en sciences humaines, 2005. (Cahiers de la Maison de la recherche en sciences humaines; 44)

Periodicals

Hamzé, Hassan. «De la racine au mot ou du mot à la racine: problématique de la création d'une nouvelle mémoire de l'emprunt en arabe.» *Revue Tunisienne des sciences sociales* (Tunis): vol. 35, no. 117, 1998.

________. «Terminologie grammaticale arabe et terminologie linguistique modern." *La Traduction des textes spécialisés: Un Retour sur des lieux communs (Synergies Tunisie):* no. 2, 2010.

Theses

Abi-Ghanem, Carine. «La Terminologie arabe du genie genetique: Creation et diffusion dans le Monde arabe.» Sous la direction de Hassan Hamzé and Philippe Thoiron (Thèse de doctorat en lexicologie et terminologie multilingues - Traduction, Université Lumière-Lyon 2, 2007).

Affeich, Andrée. «Rupture et continuité dans le discours technique arabe d'Internet." Sous la direction de Hassan Hamzé (Thèse de doctorat en lexicologie et terminologie multilingues, Université Lumière- Lyon 2, 2010).

El-Khoury, Tatiana. «La Terminologie arabe de la greffe d'organes: Fonctionnement discursif et relations intra- et inter-termes." Sous la direction de Hassan Hamzé (Thèse de doctorat en lexicologie et terminologie multilingues, Université Lumière- Lyon 2, 2007).

Kaddoura, Maha. «Le Passage de la traductologie vers l'arabe: Rôle d'une terminologie en devenir.» Sous la direction marianne lederer (Thèse de doctorat en langage et langues : description, théorisation, transmission, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris 3, 2012).

Odeh, Akram. "La Traduction et la terminologie linguistiques du français en arabe l'arabisation du «Cours de linguistique générale» de F. de Saussure." (Thèse de doctorat, Université Lumière- Lyon 2, 1998).

Conference

«Plurilinguisme et mondialisation.» (Actes du colloque organisée par l'université Islamique du Liban, faculté des lettres et des sciences humaines et l'université Lumière-Lyon 2, Beyrouth, 1112- Avril 2013).

علي نجيب إبراهيم *

أثر الترجمة في تطوُّر اللغة العربية

ينطلق هذا البحث من فكرة التوازي بين احتكاك الذات العربية بالآخر وتطوُّر اللغة العربية. ذلك أن وعي الذات تطلَّب الخروج من إطار الهوية العينية (l'ipséité) إلى الهوية المنفتحة (l'identité ouverte) التي تسمح بوعي الذات وتجديد قدراتها من خلال معرفة الغَيرِيّة (l'altérité) وفهمها والتفاعل معها. ولمّا كانت اللغة مرآة تتجلّى فيها كينونة الإنسان وكيفية تصوُّره للوجود، فمن الطبيعي أن يكون تطوُّرها انعكاسًا لتطوُّر الذات من خلال المفاهيم الجديدة الناتجة من التفاعل مع الآخر ونقل معارفه وتقنياته. وهذا ماشهِدتْه اللغة العربية ولا تزال تشهده منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى الآن، حيث ساهمت الترجمة في تحديثها وإدخالها في الحوار الحضاري المعاصر. لم يقتصر أثر الترجمة فيها على مستوى نقل الألفاظ، بل شمل، فوق ذلك، استحداث منظومات جديدة من المفاهيم والمصطلحات، وتوليد أشكال تركيبية مستجدَّة أيضًا.

في سبيل إظهار حال اللغة العربية في أوّل مشروع تفاعُل بينها وبين لغات المركزية الأوروبية الوافدة، قُسِمَ البحث إلى ثلاثة أقسام مستقاة من ثلاث مراحل متداخلة تُعبِّر عنها نصوص روّاد النهضة العربية الحديثة. هذه المراحل هي: الانبهار بالآخر كما يبدو عند عبد الرحمن الجبرتي في كتابه عجائب الآثار في التراجِم والأخبار؛ تقليد الآخر كما يبدو عند الطهطاوي في كتابه تخليص الإبريز في تلخيص باريز؛ البدء بإعادة بناء الهوية عبر تحديث السلسلة الثقافية العربية كما يبدو في مشروع التنوير الثاني الذي أسَّسه طه حُسين، ومظاهره المستمرّة إلى أيامنا الحاضرة. هكذا، سوف نُبيِّن، بدليل التحليل النصّي، كيف تقترب أُسس الترجمة ومعاييرها من الاستقرار النظري الذي يتيح للغة العربية الحديثة أن تواكب العصر بتكامُل أساليبها في التسمية والتعبير، وأن تكون لُغة أدب وعلم وتعليم على حدٍّ سواء.

* أكاديمي سوري يعمل في فرنسا، البوليتكنيك – المرصد الأوروبي لتعليم اللغة العربية.

مقدّمة

هذا البحث محاولة للإجابة عن عدّة أسئلة تثيرها الترجمة في شأن طبيعة اللغة العربية وقابليّتها للتطوُّر؛ إذ تبيَّن من خلال احتكاكها باللغات الأجنبية الحديثة أنّها ليست حديثة العهد بما يُمكّنها التمكين المطلوب من تطويع قوانينها الداخلية كي تستجيب لدواعي الترجمة وضروراتها. فمع امتلاكها كثرةً من ألفاظ تُرجِع إلى فجر الحضارة البشرية، تفتقر إلى الأجهزة الاصطلاحية التي تُؤسَّس عليها الأنساق المعرفية المتنوِّعة، وهو ما يفرض التساؤل عن مدى التلازم بين الافتقار اللغوي وافتقار الفكر العربي الحديث إلى روح المنظومة: فهل استعان هذا الفكر حقًا بلغة قديمة للتعبير عن قضايا حديثة وراهنة؟ وهل عجزت اللغة العربية الحديثة نتيجة ذلك عن إثبات وجودها؟

لمناقشة الإجابات الممكنة عن هذه التساؤلات، عدنا إلى نصوص بعض روّاد النهضة العربية الحديثة وأقمنا في ضوء معطياتها توازيًا بين احتكاك الذات العربية بالآخر، وتطوُّر اللغة العربية. فتكوّنت لدينا فئتان أساسيَّتان تنضوي داخلهما عدّة مقولات متوازية نظريًا: فئة الذات/ الآخَر، وفئة اللغة/ المنظومة.

الذات/ الآخر: الهوية العينية ⟵ الهوية المنفتحة ⟵ الغَيريّـة

اللغة العربية/ المنظومة: التصوُّر/ المفهوم ⟵ المصطلح ⟵ المنظومة

تشكّل الفئة الأولى خلفية الفئة الثانية. وتأتي النصوص لِتُبرهن على قابلية العربية للتطوُّر، كاشفةً الاطِّراد بين انفتاح الذات العربية الذي أتاح حركة الترجمة وحركة اللغة المُواكِبة لها، وذلك من خلال نَسقَين:

– المنظومات[1] الجديدة بالقياس إلى السلسلة الثقافية العربية: علم المكتبات، والصحافة، والخدَمات، وعلم الآثار.

– الألفاظ والتراكيب الداخلة في تكوين اللغة العربية الحديثة.

فئة الذات/ الآخر

يعكس تاريخ الترجمة وجود الإنسان وفعله الثقافي اللذين تُعبِّر عنهما اللغة؛ ففعل الترجمة، في نظرنا، من فعل الذات، يتّسع مع اتّساعها، وينحسر مع انحسارها. لكن هذا الاطِّراد بين الفِعلَين لا يُدرَك ببساطة نظرًا إلى ارتباطه الشديد بمبدأ الهوية الذي يشكّل نواة شبكة من المفاهيم والمصطلحات بالغة الدلالة. فهي، من جهة، من صُلب اللغة وآليات تفاعلها مع الوجود، ومن جهة ثانية، نقطة تقاطُع ميادين معرفية عدة كالفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، الأمر الذي يوجب التمعُّن في مدلولاتها العامة والخاصّة كي تُضاء مختلَف نقاط البحث المتّصلة بدور الترجمة في تطوير اللغة العربية.

بغية إدراك هذه المدلولات، لا بُدّ من أن نشرح ببعض التفصيل ثلاث مفهومات جوهرية متداخلة تُحدّد طبيعة تطوُّر العلاقة بين الذات والآخر، ومسار تحوّلاتها. هذه المفهومات هي: الهوية العينية (l’ipséité) والهويّة (l’identité) والآخرية (l’altérité).

١ نقصد بالمنظومة (Le Système) المعنى العام المعروف، أي البنية المتكاملة التي تتفاعل داخلها عناصر مترابطة وظيفيًا. ولكنّنا نُركّز على بنية اللغة الاصطلاحية الداخلة في تركيب الأنساق المعرفية الجديدة التي عرفها العرب في العصر الحديث.

تدور هذه المفهومات حول مصطلح «المركزية» الذي يُشكّل لاحقةً تندغم فيها وتُكثِّف حضورها بإدراجها في منظومات فكرية وفلسفية دقيقة تُفسِّر سبب ترابطها الضمني مع مصطلحاتٍ فرعية تدلُّ على الحضور، كالإنيّة (l'eccéité)[٢] التي يُعرِّفها الفارابي بأنّها الوجود الأكمل للشيء[٣]، وكالتماهي في الـ«هُنا» أو في «الأَيْن»[٤] (l'hiccéité)، أي الوجود في مكان محدَّد.

تدل «الهوية العينية» على «الأنا عَيْنِه» المحدَّد الذي ليس هو غيره، أي على «أن يكون الكائن ذاتَه لا كائنًا آخر»[٥]، فإذا انغلق الأنا على وجوده الأكمل واعتصم به عادًّا أن كلّ شيء يدور في فلكه، نشأت جملة من المركزيات: «مركزية المَوضِع» (lococentrisme)، و«مركزية الذات» (égocentrisme) الفردية أو الجمعية، و«مركزية المجتمع» (sociocentrisme) على الصعيد الجمعي، و«مركزية اللغة» (logocentrisme) المنبثقة منها انبثاق النتيجة من أسبابها.

وتدل «الهويّة» بمعناها اللغوي العام على مطابقة الشخص المعروف باسمه، ونسَبه، لعلامات فارقة تميِّزه من غيره. وبديهي أن يسري على الفرد ما يسري على المجتمع الذي يمتلك هويّة خاصّة تغاير هويّات المجتمعات الأخرى، في حين أن «الآخرية» تنطوي على افتراض وجود رابط بين الكائن ذاته وغيره من الكائنات المختلفة عنه.

أمّا العلاقة بين هذه المفهومات الثلاث، فيحكمها معيار «قابلية انفتاح» بعضها على بعضها الآخر بالتطلُّع إلى التحرُّر من إسار الأَنَويَّة، والعبور إلى الآخريّة[٦]. فإذا تعذَّر الانفتاح، تعذّرت الترجمة التي توجب ضرورة الانفتاح إن لم تكُن هي الانفتاح ذاته.

إذًا الهوية العينية كينونة مغلقة من الصعب أن تتحوّل إلى آخرية، وهو ما يعني أن علاقتها بالآخر لا تقوم على الانفتاح، بل على الهيمنة والإلغاء. تنعكس هذه العلاقة في مقولة مركزية اللغة التي تسخِّر طاقاتها بأشكال مختلفة لفرض ثقافتها على الآخر وجعله يدور في فلكها. هكذا مثلًا نشأت مركزية اللغة الإغريقية التي سُمِّيت الشعوب التي لا تتكلّمها بالبربر، أي التي «تُبربر» كلامًا غير مفهوم؛ فالفعل اللغوي (le verbe) خاصّة «اللوغوس» التي يتجلّى فيها الحضور الفعّال والتصرُّف الهادف إلى بسط القِيَم الإغريقية على الشعوب الأخرى بالقوَّة. لذا جاءت فتوحات الإسكندر ترجمةً لهذه المركزية التي كانت وراء ثنائية إغريقي فاتح/ غير إغريقي خاضِع. وعلى أساسها تعيَّنت هويّة الإغريقي المتحضِّر المتميِّزة، وهويّات أخرى غير مُتميِّزة أو همجيّة. وسُرعانَ ما انسحبت هذه الثنائية النَمَطيّة على العصر الروماني لينقسم العالم إلى روماني/ غير روماني، وعلى العصر الحديث لينقسِم إلى أوروبي/ غير أوروبي، ثُمّ إلى غرب/ شرق، وجنوب فقير/ وشمال غني.

---

2 Le Littré, Paris 1882, XXIV, p. 2.

٣ انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب الحروف**، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠)، ص ٦١، ومجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي** (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣)، «الإنيّة: الوجود الفردي المُتعيِّن مُقابل الماهيّة»، ص ٢١.

٤ أو البيقرة إذ يُقال: «بَيْقَرَ: أقام في المكان». انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **كتاب الجراثيم**، حققه محمد جاسم الحميدي؛ قدم له مسعود بوبو، إحياء التراث العربي؛ ١٠٥، ٢ ج (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٧) ج ١، ص ٢٥٣.

٥ فيليب سرجان، «مسألة الآخرية» ترجمة علي نجيب إبراهيم، **الآخر** (بيروت)، العدد ١ (صيف ٢٠١١)، ص ١٥٨.

٦ وذلك بمعنى الحركة التي أنجزها مونتينيو (Montaigne)، وهي تؤسِّس للخروج من الذات (ek-stasis) المرتكِز على الخروج من الكائنية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٥.

ضمن هذا الإطار، استلهم نابليون أمجاد الإسكندر المقدوني وفتوحاته في تعبير حديث عن مقولة الأوروبي المتحضِّر ذي العقل العلمي، المقولة المرتكزة على مفهوم القراءة وما تستلزمه من وسائل كالمطبعة والمكتبة؛ إذ إن انغلاق الذات الفرنسية الأوروبية هنا استبعد أي تفاعل مع كيان المصريين الذين لم يكونوا إلّا موضوع تحديث ظاهر تزامنت الخطوات الأولى على طريقِهِ مع شقِّ قناة السويس التي ربطت قارّتين ربطًا تجاريًا واقتصاديًا.

وفي المقابل، تجهد الهوية المُجبَرة على الخضوع بالقوّة لأشكال المركزية المتعدِّدة للحفاظ على وجودها عبر مفارقة حتمية تجعلها تنغلِق لكي لا تفقد خصائصها، وتنفتح كي تُواكِب الآخر الأكثر تفوُّقًا. ومن ثمّ تغدو الهوية مسألة مشروع حضاري جديد تُشكّل الترجمة عصَبه المركزي، وربَّما الأكثر خطرًا.

لكن الأهمّ هنا يتّصل باكتشاف وجه الترجمة الإيجابي وكيفية مساهمته في تحديث اللغة العربية وإدخالها في الحوار الحضاري المعاصر. نقصد بالوجه الإيجابي الأسباب التي تتوافر أحيانًا لإتاحة تواصل ثقافي بين الذات والآخر حتى في سَياق الصراع، والتحام الجيوش. هذا التواصُل يكسر حدّة الثنائيات النمطيّة وجمودها الأيديولوجي، ويساعد في كشْف لحظة من لحظات فعل الذات العربية أو ردّة فعلها، إذ فوجئت، بل صُدِمَتْ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بضرورة إثبات مقوِّماتها الوجودية والثقافية.

سنستعين، في قراءة ملامح هذا الوجه وإرهاصاته، بنصوص تُظهِر حال اللغة العربية في أوّل مشروع تفاعلٍ بينها وبين لغات المركزية الأوروبية وما وفَد من مفهوماتها. وسوف نُقسِّم هذه البداية، بالاستناد إلى النّصوص التي اخترناها، إلى ثلاث مراحل متداخلة: الانبهار بالآخر، وتقليده باستجلاب ما لديه من منظومات ثقافية وتقنية، والشروع في إعادة بناء الهوية، ومسار تطوير اللغة من خلال الترجمة.

فئة اللغة/ المنظومة: الانبهار بالآخر ومعضلة التعبير اللغوي

الانبهار بالآخر يُدخِل الذات في مفارقة تدفع بها إلى الاقتداء بالمختلِف الأقوى المتفوِّق، مع الإبقاء على الاختلاف معه. وقد أرخت هذه المفارقة بثقلها على المتنوِّرين العرب منذ فجر النهضة الحديثة، لأنّ الاختلاف يمسُّ العقيدة التي أسّس عليها متنوِّرون إسلاميون، كجمال الدين الأفغاني مثلًا، دعوتهم إلى رابطة إسلامية تندرج فيها العروبة. وفي المقابل، دعا المتنوِّرون، من مسلمين ومسيحيين، إلى هوية عربية تنتمي ثقافيًا إلى الحضارة العربية الإسلامية، تفيد من مدنية الغرب دونما الإخلال بسُلَّم القِيَم والأخلاق. وانعكست هذه الدعوة في ما أومأ إليه الطهطاوي مرّات عديدة، حتى في وصفه عادات الفرنسيين وتقنياتهم، إلى ما ينبغي الإفادة منه وما ينبغي الابتعاد عنه، كما في حديثه عن باريس: «وبالجملة فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا وبلاد الإفرنج العظيمة، مشحونة بكثير من الفواحش والبِدَع والاختلالات، وإن كانت مدينة (باريس) من أحكم سائر بلاد الدنيا وديار **العلوم البرّانيّة**»[٧].

على أن الفريقين كانا يتطلّعان إلى ضرورة الإفادة من شكل المدنية الأوروبية، أي بما سمّاه الطهطاوي «برّانيًا» يقتصر على الدنيوي من دون أن يمسَّ العقائد والروحانيات التي هي عماد سُلّم القِيَم. ولم يكن

٧ رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ١٤٨.

هذا ممكنًا نتيجة تفاوت كبير بين مستويي «الذات» الغربية و«الذات» العربية الإسلامية، الأمر الذي يفسّر لنا قول محمد شفيق غربال في تقديمه كتاب حسين مؤنس **الشرق الإسلامي في العصر الحديث**[٨]: «أمّا والأمر كذلك، فلا سبيل إلى القول بأنّ الشرقي العثماني كان يستطيع الإفادة من النهضة الأوروبية دون أن ينزل عن رجولته وحريّته»[٩].

غير أن العلاقة كانت حتمية وإن اقترنت بالتطلّع إلى المواءمة بين شكلها ومضمونها؛ التطلّع الذي لخّص أحمد أمين فحواه بقوله: «طالما تمنّى بعض الفلاسفة عالمًا يجمع بين **ماديّات الغرب وتأمُّل الشرق**، وكان منظرًا جميلًا عندهم الإسكندرية في عصورها الأولى إذ جمعت بين تأمّل الشرق وماديّات الغرب. ولكنْ من غير شكّ لا يزال الغرب يمتاز ببناء حياته على العلم، بينما الشرق كثيرًا ما يبني حياته على الخرافات...»[١٠].

على أن نابليون بدا بمظهر المبشّر الذي يحمل معه أنوار المدنية الفرنسية ومبادئ ثورتها؛ إذ تلازمت حملته على مصر مع تطبيق طرائق العلم الغربي في مختلف مجالات البحث التي أسَّس عليها محمد علي باشا مشروعه في تحديث الدولة المصرية. ومن أجل ذلك، يرى المؤرِّخون أنّه لم يُحقِّق نجاحًا عسكريًا كاملًا، لكنّه حقق نجاحًا علميًا كبيرًا في اكتشاف طبيعة مصر، وتربتها، ونباتاتها، وحيواناتها، وطيورها، ونِيْلها، وأسواقها، وآثارها[١١]، وقد تجلّى ذلك كلّه مع نشر كتاب **وصف مصر** (*la description d'Egypte*) الذي استمرّ من سنة ١٨٠٢ حتى سنة ١٨٢٦.

لعلّ من غرائب المصادفات أن يبدأ مشروع الطهطاوي التنويري حيث انتهى نشر هذا الكتاب، إلّا أن لحظة التلاقي المفترَضة بين **وصف مصر** و**وصف باريس** بقيت منطوية على تفاوت مادّة اللغة الوصفية؛ فاللغة الفرنسية قامت على منظومة متكاملة، في حين أن اللغة العربية خاضت تجربة التعبير من أوّلها، باحثة عمّا من شأنه أن يُكوِّن لحمة المنظومة وسُداها من المفردات والمصطلحات. لذلك يُعَدّ وصف مصر موضوع اكتشاف يعتمِد على الملاحظة والتجربة والاستنباط، بينما يُعَدّ وصْف باريس موضوع تعرُّف وتعلّم يعتمد على الرؤية، والفهم، ومحاولة التقريب إلى الأذهان بمفهومات أوّلية لا تنتظم في نسَق محدَّد كتلك الأنساق الفكرية والأدبية والفلسفية التي عرفتها العربية في أوج ازدهارها، لأنّها مرَّت بمرحلة ركود دامت قرونًا عدة، فانحسر دورها الثقافي والعلمي. ونتج من هذا تدهور في أدائها الأسلوبي المغرق في البلاغة المتكلّفة التي تقوم، كما يرى المستعرب الروسي بيكلين، على «النثر المصطنَع المسجوع، واللَّعِب بالكلمات المتجانسة، والاستعمال غير المحدود للمترادفات، والكلمات النادرة التي يصعب فهمها»[١٢]. ثم إن ابتعادها عن متونها الأدبية والعلمية حوّلها إلى غاية في ذاتها تُعيد إنتاج أشكالها الفارغة من المضمون، ولذلك تعثَّرت خطواتها مع أوّل احتكاك لها باللغات الأوروبية الحديثة، وبدَت قاصِرة أمام التطوُّر الذي تطلّبته الطباعة

٨ حسين مؤنس، **الشرق الإسلامي في العصر الحديث**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة حجازي، ١٩٣٨).

٩ المصدر نفسه، المقدّمة، ص «و»، وجورج كتورة، **طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد: دراسة تحليلية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، المقدّمة، ص ١٠، حيث يقول: «فالواقع أن قسمًا كبيرًا من مُفكّري عصر النهضة قد وعى تقدُّم الغرب تقنيًا وعلميًا، ووعى أن التخلّف القائم بين الشرق كما يقول الأفغاني، أو المسألة الشرقية كما يقول الكواكبي هو تخلُّف علمي. من هذا المنظار دعا قسم كبير منهم إلى الأخذ عن الغرب مع الحفاظ على الأصالة. وبعبارات أخرى، الأخذ عن الغرب ما لا يتنافى مع قِيَم الدِّين...».

١٠ أحمد أمين، **الشرق والغرب** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥)، ص ٧٩.

١١ انظر: جمال الدين الشيال، **تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية** (القاهرة: دار ومكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٠).

١٢ ف. م. بيلكين، «في تاريخ تطوُّر اللغة العربية الفُصحى،» ترجمه عن الروسية جليل كمال الدين، **المورد**: العدد ١، ج ١ (آذار/ مارس ١٩٧٣)، ص ٣٣.

وانتشار الصحف والتعليم. في البداية ظهر قصورها على مستوى تسمية الأشياء التي لم يعرفها العرب، إذ لجأ الكُتّاب إلى دلالات تقريبية اختلطت فيها الفصيحة بالعامية، والتعريب بالترجمة. ولمزيد من الدقّة، سنعرض مجموعة مقتطفات نصيّة من كتاب الجبرتي **عجائب الآثار في التراجِم والأخبار**[١٣]، ومن كتاب الطهطاوي **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**[١٤]. وسنُحدّد من خلال هذه المقتطفات انعكاس التداخل بين الانبهار بالآخر وتقليده على مستويي التطوير اللغوي اللذَين ذكرناهما: مستوى استحداث منظومات جديدة ومستوى الألفاظ والتعابير.

مستوى استحداث المنظومات الجديدة في السلسلة الثقافية العربية

– **منظومة المكتبة:** للعرب باع طويل في صناعة الكتابة وأدواتها كالورق، والأقلام، وأنواع الخطوط وغيرها. ومن الطبيعي أن ينجم إنشاء مكتبات مشهورة في أرجاء الإمبراطورية العربية الإسلامية كمكتبة الإسكندرية، وبغداد، ودمشق عن ازدهار هذه الصناعة[١٥]. لكنَّ هجمات المغول التي حرقت الأخضر واليابس، بدَّدت كثيرًا منها. وتكفّل الانقسام السياسي في أرجاء دولة الخلافة، والحروب والفِتَن بالباقي. لهذا السبب، سجّلت المطبعة التي دخلت مصر مع حملة نابليون فتحًا جديدًا في مجال صناعة الكتابة وتصنيف المكتبات. ويبدو أن الجبرتي لم يكن يعرف شيئًا عن هذه الصناعة وأدواتها، فكتب نصًّا وصفيًا ينِمُّ عن انبهاره بشيء طارئ عجيب لم يعهَد له مثيلًا في محيطه الثقافي. إذ يقول:

«وبَيت حسَن كاشف جركس [...] الذي أنشأه وشيَّده وزخرَفه [...] وترَكهُ، فيه **جملة كبيرة** من كُتبهم وعليها **خُزّانٌ** و**مُباشرون** يحفظونها، ويُحضرونها للطلبة ومن يُريد **المُراجعة؛ فيُراجعون فيها** مُرادَهم فتجتمِع الطلبَة منهمَ كلّ يوم قبل الظهر بِساعتين ويجلسون في **فُسْحة المكان** المُقابلة لِمخازن الكُتب على **كراسيٍ منصوبة** مُوازية **لِتختاه عريضة مُستطيلة** فيطلب مَن يريد **المُراجعة** ما يشاء منها فيُحضرها له الخازن فيتصفّحون ويُراجعون **ويكتبون** [...] ويُحضرون له أنواعَ **الكُتب المطبوع بها أنواع التصاوير وكُرّات البلاد، والأقاليم والحيوانات، والطيور، والنباَتات، وتاريخ الأمَم، وقِصص الأنبياء**»[١٦].

وهو إنَّما يعرض عناصر الظاهرة التي يصفها بلغة لصيقة بالتصوُّر الأوّلي البعيد عن الدلالة الدقيقة التي يتطلّبها المصطلح؛ فمع أن العناصر الموصوفة قد تصلح أن تكون إرهاصًا لتكوين منظومة لغوية خاصّة بمؤسّسة ثقافية اسمها «**المكتبة**»، فإنها لا تنِمّ عن أي ترابط دلالي بين مكوِّنات هذه المنظومة التي تطلّبت زمنًا طويلًا قبل أن تتكامل وتستقرّ. فعلى مستوى المكان، لم يرَ الجبرتي إلّا بيتًا مزخرَفًا

١٣ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق وشرح حسن جوهر، عمر الدسوقي وإبراهيم سالم، ٧ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨–١٩٦٥).

١٤ رفاعة رافع الطهطاوي، **الديوان النفيس في إيوان باريس، أو، تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، حررها وقدم لها علي أحمد كنعان، **ارتياد الآفاق** (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢).

١٥ لمزيد من الاطلاع على تاريخ هذه الصناعة الطويل، انظر: خيال محمد مهدي الجواهري، **من تاريخ المكتبات في البلدان العربية** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٢).

١٦ انظر: الجبرتي، ج ٤ و٥.

حوَّله الفرنسيون إلى مخزن ووضعوا فيه «جملة كبيرة» من كتبهم[١٧]. ولم يجد في **قاعة المطالَعة** إلّا «فسحة مكان مُقابلة لمخازن الكتُب» نُصِبَت فيها كراسي موازية لتختاه عريضة مستطيلة لا طاولة. وعلى مستوى العامِلين في المكتبة (من **أُمناء وموظَّفين**)، لم يرَ أكثر من «خُزّان ومباشرين» يحفظون الكتب ولا يصنِّفونها تسهيلًا لإحضارها عندما يطلبها القرّاء أو الطلَبة بغية «المراجعةَ والكتابة» لا **المطالَعة وتدوين الملاحظات**. وعلى مستوى الكتب التي هي عماد المكتبة، يُلخِّص كثرة عددها بقولة «جُملة كبيرة»، بينما يُفصِّل وصف تلك الأنواع من الكتب التي فيها «أنواع التصاوير وكُرّات البلاد، والأقاليم والحيوانات، والطيور، والنباتات، وتاريخ الأمَم، وقِصص الأنبياء»، نتيجة غياب مصطلحات مثل **خرائط البُلدان، والأطالِس، والموسوعات التاريخية، والموسوعات العلمية المصوَّرة**. ومن المعروف أن مكوِّنات هذه المنظومة ما كانت لِتتطوَّر باتجاه الاستقرار لولا الترجمة التي رفدَت التربية والتعليم وانتشار الصحافة، وحثّت على العودة إلى التراث المجهول وإحيائه والاستعانة بمُعطياته بغية تأصيل هذه الظاهرة الوافدة[١٨].

– **قطاع الخدَمات: مصلحة التنظيفات**: حين لاحظ الطهطاوي عناية الفرنسيين بتنظيف عاصِمتهم، تمنّى أن يفعل المصريون مثلهم في القاهرة على الرغم من نقص الوسائل التقنية التي سوف تشقُّ عليهم. لذا يُصوِّر ما يراه بالقول:

«فإن **أهل باريس** مثلًا سَهلٌ عندهم رَشُّ **ميدانٍ مُتّسع** من الأرض وقتَ الحَرّ، فإنّهم يصنعون **دِنًّا عظيما** ذا عَجَلات، **ويُمْشون العَجَلة بالخيل**، ولهذا الدِنّ عِدّة **بزّابيز مصنوعة بالهندسة** تدفع الماء **بقوّة عظيمة وعَزم سريع**، فلا تزال **العَجَلات ماشية** والبزابيز مفتوحة حتى ترُشّ **قطعة عظيمة** في نحو رُبْع ساعة لا يُمكنُ رَشُّها **بجُملة رِجالٍ في أبْلغ من ساعة**...»[١٩].

تشير لغة النصّ إلى أن الطهطاوي، الذي يستخدم تعبير «أهل باريس»، كان يجهل وجود مؤسَّسات تابعة لبلديات المدن الفرنسية تُعنى بتنظيف الشوارع، ورش الساحات بالماء في فصل الصيف، وبالملح في موسم الثلج والجليد، حتى إنّه سمّى بلدية باريس بـ «**دار المدينة**» وعمدتها «**شيخ** مدينة باريس»[٢٠]. وهو بذلك إنّما ينعت الآخر بصفات الذات التي لا يعرف غيرها. وفوق هذا، يشير تصوُّر «العظَمة» إلى اندهاش مَن يكتشِف شيئًا يراه أوّلَ مرّةٍ في حياته، فيتوسَّل لُغته من دون أن يجد فيها ما يمكِن أن يعبِّر كما ينبغي عن هذا الشيء المدهِش. دليل ذلك وصفه «دِنّ عظيم» الذي يُقرِّب إلى الأذهان صورة الموصوف غير المعروف الذي ليس «برميلًا» ولا «جرّة ضخمة» أو «خابية»، بل هو «**صِهريج**». وما يسمّيه بالعاميّة المصرية «بزابيز» ليس إلّا ثقوبًا جانبية في الصهريج **مُصمَّمة بطريقة** تجعل الماء يندفع منها بقوّة نتيجةَ الضغط، فترش مساحة واسعة (لا قطعة عظيمة) خلال رُبع ساعة بينما يحتاج عدّة رِجال (لا جملة رجال) إلى أكثر من ساعة (لا أبلغ من ساعة) لإنجاز هذا العمل.

---

١٧ يُسمّي الطهطاوي مكتبات باريس بالخزائن، كالخزانة السلطانية، وخزينة الأرسُنال وغيرهما. انظر: الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص ٢٦٤ – ٢٦٨. وأحيانًا بـ «الكتبخانة»، انظر: المصدر المذكور، ج ٢، ص ٣٨٧.
١٨ انظر: الجواهري، ص ١٥٦ – ١٦١.
١٩ الطهطاوي، **الديوان النفيس في إيوان باريس**، ص ٨٩.
٢٠ الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ج ٣، ص ٣٢٠.

وقبل أن نكمل تحليل النصّ، نُورد ترجمته إلى الفرنسية لأنّها تُساعدنا على إدراك المقصود المُحدَّد من استعمال بعض الأفعال.

«A titre d'exemple, il est facile chez les parisiens, d'arroser **une vaste place durant les chaleurs.** Ils façonnent **un gros tonneau** à roues et **font tirer le véhicule par des chevaux.** Ce tonneau a **de nombreux trous, techniquement disposés,** qui rejettent l'eau avec vigueur et à **un débit rapide. Les roues ne cessent pas de tourner** alors que les trous sont ouverts, jusqu'à ce qu'une **immense superficie** soit arrosée en un quart d'heure environ, ce qu'**un groupe d'hommes ne savait exécuter en plus d'une heure**»(21).

يستخدِم الطهطاوي فعل «**مشى**» وفعل «**أَمْشَى**» المتعدِّي بالهمزة. يُسنِد الفعل الأوّل إلى العجَلات (فلا تزال العَجَلات ماشية)، ويُسنِد الفعل الثاني إلى الخيول (ويُمْشون العَجَلة بالخيل). والحال أنّ الفعل الفرنسي «tourner» صحّح علاقة إسناد المشي إلى العجلات التي **تدور** ولا تَمْشي، كما صحّح فعل «faire tirer» علاقة إسناد الإمشاء إلى الخيول التي **تَجُرُّ** ولا تُمْشي. وممّا يثير العجَب هاهنا أن الطهطاوي يُقارن النظام النحوي في اللغتَين الفرنسية والعربية ويسجّل قصُور الأولى عن الثانية في تصريف الأفعال لأنّها تستخدم الفعلَين المساعدَين: فعل التملُّك (أو التلبُّس)، وفعل الكينونة. ومع أنّه يشرح نظام النحو الفرنسي بالقول: «ثُمّ إن قواعد اللسان الفرنساوي وفنّ تركيب كلماته وكتابتها وقراءتها يُسمّى (غراماتيقي) «غرامير» (بتشديد الميم) عند الفرنسيس، ومعناه فنّ تركيب الكلام من لُغة من اللغات، فكأنّه يقول فنّ النحو، فيُدخِل فيه سائر ما يتعلّق باللغة»(٢٢)، لكنّه لا يمضي إلى مقارنة علاقات الإسناد داخل التركيب النحوي من حيث هو رُكنٌ مهم من أركان منظومة اللغة ذاتها.

- **ميدان الصحافة**: يصف الطهطاوي في الجزء الثاني من كتابه «الكازيطات» بالقول:

«وأمّا المادّة الثامنة، فإنّها تقوّي كلّ إنسان على أن يُظهِر رأيَه وعلمَه وسائر ما يخطر بباله ممّا لا يُضير غيره، فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه خصوصًا الوَرَقات اليومية المُسمّاة 'الجورنالات' و'الكازيطات'. الأولى جمع (جُرنال) والثانية جمع (كازيطة). فإنّ الإنسان يعرف منها سائر الأخبار المتجدِّدة، سواء كانت داخلية أو خارجية [...] وإن كان قد يوجد فيها من الكذِب ما لا يُحصى، إلّا أنّها قد تتضمّن أخبارًا تتشوّق نفس الإنسان إلى العلم بها، على أنّها ربما تضمّنت مسائل علمية جديدة التحقيق أو تنبيهات مفيدة أو نصائح نافعة، سواء كانت صادرة من الجليل أو الحقير»(٢٣).

من الواضح أن الطهطاوي يقصِد من المادة الثامنة «**حقّ التعبير عن الرأي**» كتابةً من دون إيذاء الآخرين، وذلك من خلال وسيلة إعلامية لم يسبق أن سمع بها. لذا راح يُقرِّبها إلى أذهان المصريين بأسلوب الوصف التعريفي الذي يؤسِّس تاريخ جهاز اصطلاحي خاصّ بمنظومة «الصحافة» يقوم على الترجمة. إلّا أنّ سياق هذا التاريخ مقتصر في نصّ الطهطاوي على مُفرَدتَي **الكازيطة** (casette) و**الجرنال** (journal) اللتَين تطوّرتا على امتداد ثمانيةَ عقود تلت رحلته إلى فرنسا سنة ١٨٢٦، وذلك حين تكاملت مُكوِّنات المنظومة

21 Rifa'at Badawi Rafi Al-Tahtawi, *L'Or de Paris: Relation de voyage, 1826-1831*, trad. de l'arabe, présenté et annoté par Anouar Louca, la bibliothèque arabe. Collection les classiques (Paris: Sindbad, 1988), p. 144.

٢٢ الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ج ٢، ص ١٥٨.

٢٣ المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٧.

تكاملًا أتاح للمتخصّصين بها تعريفها تعريفًا عامًا قريبًا من المنظومة المعروفة حاليًا: «**الصحافة** صناعة الصُحُف. والصُحُف جمع صحيفة وهي قِرطاس مكتوب. و**الصحافيّون** قوم ينتسبون إليها ويشتغلون بها. والـمُراد الآن **بالصُحُف** أوراق مطبوعة تنشر الأنباء والعلوم على اختلاف مواضيعها بين الناس في أوقات مُعيَّنة...»(٢٤).

وكانت التسميات المتعدّدة للجُرنال تتوالد داخل إطار المنظومة غير المستقِرّة؛ إذ سجَّل اختيار نجيب الحداد، حفيد الشيخ ناصيف اليازجي ومؤسِّس جريدة **لسان العرب**، لفظة الصحافة تحوُّلًا اصطلاحيًا ما كان ممكنًا أن يُصاغ تعريف المنظومة من دونه، وذلك نتيجة تعذُّر بناء نسَق الصناعة الجديدة ومقولاتها الفرعية انطلاقًا من التسميات الأخرى للجُرنال على الرغم من كثرتها. فلحظة نشوء الصحافة العربية سُمّيت «غَزتَّة»، «لأنّ هذه الصناعة، كما يقول دي طرازي، كانت حديثة العهد عند الناطقين بالضاد ولا أثَر لها لدى كُتّابهم الأقدمين»(٢٥)، ثُمّ أُطلِقت عليها تسمية «**الوقائع**»، و«**الجريدة**»، و«**النشرة**»، و«**الورقة الخبريّة**» أو «**الرسالة الخبريّة**». ومع أن تسمية «الجريدة» التي اختارها أحمد فارس الشدياق التحمت بمنظومة «عربية الصحافة»، فإنها لم تتفرَّع عن اشتقاقات اصطلاحية أخرى.

وفي موازاة تطوُّر مفهومات المنظومة واتجاهها إلى الاستقرار الدلالي، تولّد مصطلح «**مجلّة**» وأخذ في الاتّساع ليشكّل مع الزمن مجالًا صحافيًا متخصّصًا بالحقول المعرفية والثقافية المختلفة: «وكان الصحفيون لا يميِّزون أوّلًا بين الجريدة (Journal) والمجلّة (Revue) في الاستعمال [...] فلمّا تولّى الشيخ إبراهيم اليازجي إدارة مجلّة ‹الطبيب› [...] أشار باستعمال كلِمة ‹مجلّة›، وهي صحيفة علمية أو دينية أو أدبية أو انتقادية أو تاريخية أو ما شاكل، تصدر تباعًا في أوقات معيّنة»(٢٦).

والآن إذا تتبّعنا مسار المصطلحات الصحافية التي انطلقت من التصوُّر إلى التسمية الأجنبية المتلازمة مع الوصف إلى بنية المنظومة المعروفة اليوم، مرورًا بتعدُّد التسميات العربية، اتّضح أمامنا دور الترجمة في استحداث تركيبات جديدة أغنت اللغة العربية وخلعت عليها طابع الحداثة، ومكّنتها من التفاعل الحيّ مع غيرها من اللغات الأجنبية؛ إذ صارت كلِمة الصحافة (la presse) نواةً تكوَّنت حولها أنساق عديدة، منها:

– **نسق الصحيفة** (الجريدة) (journal) المقترن بموعد الصدور: صحيفة يومية (quotidien) أو أسبوعية (hebdomadaire) أو شهرية (mensuel)، أو بمكانه: صحيفة محليّة، صحيفة القُدس، صحيفة الديار...، أو برمزه الدلالي: صحيفة الحياة، صحيفة الثورة، صحيفة الوطن...، أو التاريخي: صحيفة الأهرام، صحيفة عُكاظ...، أو بالتخصُّص: المُلحقات (les suppléments) بأنواعها: الملحق الثقافي، والرياضي، والاقتصادي....

– **نسَق المجلّة**: المجلّات المتخصِّصة الشهرية، والفصلية، والسنوية أو الحَوليّة، والمجلة المُصوَّرة (magazine): مجلة المرأة، ومجلّات الأطفال...إلخ.

---

٢٤ فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوى على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ٤ ج في ٢ (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩١٣-١٩٣٣)، ص ٥.
٢٥ المصدر نفسه، ص ٦.
٢٦ المصدر نفسه، ص ٧ – ٨.

- **النَّسَق المهني** القائم على مفهوم **الصحيفة**: صحافي، نقابة الصحافيين، مؤتمر صحافي، وكالة الصحافة...، وعلى مفهوم **التحرير**: رئيس التحرير، أمين التحرير، الافتتاحية، التقرير الصحافي، **والمُراسَلة**: مُراسل صحافي، رسالة صحفية عاجلة، بالإضافة إلى كلّ ما يشمل **المهنة** وملحقاتها (الصحافة المكتوبة والمسموعة والإلكترونية ـ حُرية الصحافة ـ الرقابة على الصحافة...).

- **نسَق التصميم** الذي يُنجَز وفق منظورات ومصطلحات محدّدة تنضوي تحت منظومة «أشكال التحرير الصحافي» بمستوياتها اللغوية المتفاوتة التي تشمل الخبر والمقال (ومن أشكاله الفنيّة العمود الصحافي) والتقرير[٢٧]. يُضاف إلى ذلك موقع الخبر وحجمه، الصفحة الأولى، والصفحة الأخيرة، صفحة المنوّعات، مفهوم التَّتِمّة، الرأي والتحليل السياسي، المقابلة الصحافية، النقد الصحافي، الأخبار المحليّة، أخبار المجتمع وأهل الفنّ... إلخ.

مستوى الألفاظ والتراكيب الحديثة

حين تحتكّ الذات بالآخر، يتوفَّز في داخلها فضول المعرفة الذي سرعان ما يعبِّر عن نفسه باللغة، بدءًا باللفظة وانتهاءً بالعبارة الكاملة. أمّا اللفظة، فتُلبي الحاجة إلى تسمية الشيء بما لا يتعدّى وظيفة التعيين (la denotation) التي تُدرِجها في اللغة على شكلها الأوّل حتى لو كان عاميًا. وعلى هذا الصعيد، تُستخدَم في التسمية مستويات متباينة من الألفاظ التي أكثر من استخدامها كلٌّ من الجبرتي والطهطاوي حين أعيتهما الحيلة، كالعاميّة والمُعرَّبة والدخيلة. وأمّا العبارة، فتشمل وظيفة التضمين (la connotation) التي تتطلّب توسيع المعنى وإطلاقه على الشيء العام أو الخاص، بحسب سياق كلّ حال.

وعلى حين أن الطهطاوي اكتفى بالتعيين التلقائي أو الوصفي[٢٨] الذي ارتهن بمخزونه اللغوي وطبيعة تجربته وكونها إرهاصًا لمشروعه التنويري الأوّل، اقتضت ضرورات مواكبة ألوان التعبير في الميادين المختلفة، في المراحل اللاحقة من عصر النهضة، صوغ الكُتّاب على منوال التركيب الأجنبي للعبارة كما في بعض الأمثلة التي ساقها جرجي زيدان في كتابه **اللغة العربية كائن حيّ**[٢٩]:

- «فلان **كلاهوتي** يقدر أن يؤثِّر كثيرًا

- «**مستمِدًا العناية من الله، أقف** بينكم خطيبًا

- «المعاهدة **المصادَق عليها من** الدولة الفلانية

«أثارت أمثال هذه التراكيب انتقاد المحافظين الذين وجدوا أنّها تُضعف اللغة العربية وتذهب بجزالتها،

---

٢٧ انظر: محمد حسن عبد العزيز، **لُغة الصحافة المُعاصرة**، كتابك؛ ٩٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ص ٢٥ و٧١، حيث يعرِض المؤلِّف منظومة هذه المصطلحات ويشرحها في فصل كامِل.

٢٨ حيث سمّى القُبّعة «البرنيطة»، والغُرَف بـ «الأوض»، والمشفى بـ «القشلة»، والطبّ البيطري بـ «طبّ البهائم»، والحذائين بـ«الصرْماتيّة»، والمطاعم بـ «الرسطواطورات». انظر: الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ج ٢، ص ١٤٧، ١٩٥، ٢٤٦ و٢٧٧.

٢٩ جرجي زيدان، **اللغة العربية كائن حي**، ط ٢ (بيروت. دار الجيل، ١٩٨٨)، ص ٨١. والصحيح أن يُقال: يقدر فلان، اللاهوتي (أو كلاهوتي)، أن يؤثِّر كثيرًا. وإذ أستمِدُّ العناية من الله، أقِفُ ....ـ المُعاهدة التي صادقت عليها الدولة الفلانية.

بينما لم يرَ جرجي زيدان ضيرًا في استخدام بعضها، وخصوصًا «في الأحوال التي تضيق التراكيب العربية فيها»[٣٠].

غير أن هذه الظاهرة اتّخذت منحيَين قاما على نوعين من العلاقات بين الألفاظ:

النوع **الأول** هو العلاقات المجازية الجديدة التي أحصى بعضها الشيخ عبد القادر المغربي في مقالته المنشورة في **مجلة المجمع اللغوي** في القاهرة تحت عنوان «تعريب الأساليب». من هذه التعبيرات مثلًا «سادت الفوضى» (l'anarchie régnait)، و«قتل الوقت» (tuer le temps)، و«أنقذ الموقف» (sauver la situation)، و«طلب يدَ فُلانة» (demander la main d'une telle)، و«لعِب دورًا» (jouer un role)... إلخ[٣١].

النوع **الثاني** هو علاقات الإسناد التي تبعث في بعض الكلمات شحنات من الدلالة الجديدة ضمن ما يسمّيه فانسان مونتاي «محاكاة الأساليب» الفائضة بالصِّيَغ الأجنبية (الفرنسية والإنكليزية خاصّة) على اللغة العربية الحديثة. وللتدليل على هذا الفيض، يورد كلمات كثيرة دارت حولها المحاكاة فيُبيِّن تقاليب إسنادها، ويرصد استخدامها عند كُتّاب ورجال سياسة من سورية والعراق ومصر. ونكتفي هنا بإيراد ثلاث كلمات:

• **حياة** (مجرى الحياة، مستوى الحياة، حياة الشعوب، شريكة الحياة...)، ومن الشواهد النصيّة على علاقات الإسناد الجديد: «لم تكُن تشعر بأيِّ طعم للحياة» [الشايب]، «واحدٌ من تلك الحوادثِ قد يُغيِّر مجرى حياتنا [نازك الملائكة]»، «حياتُها طين، وآخرتُها طين» [شرقاوي]...

• **عالم** (العالَم الإسلامي، العالَم العربي، العالَم الحُرّ، نهاية العالَم، صوت العالَم، خريطة العالَم). ومن الشواهد النصيّة عليها: «العالَم، ومشاكله، وحروبه، وأزماته» [جمال عبد الناصر]، «محاولة بناء عالَمٍ مستقِرّ» [عبد الناصر]، «شعر كأنّه في عالَمٍ آخر» [التكرلي]، «العالَمُ مُنقسِم إلى كُتلتَين» [أيّوب]...).

• **دُنيا** (دُنيا الفَنّ، دُنيا الكواكب، موت دُنيا، حُطام الدنيا). ومن الشواهد النصيّة عليها: «أيُّ شيء قد تغيَّر في دُنياها» [الملائكة]، «لقد أقامت أوروبا الدنيا» [أيوب]، «إنّها أعزُّ شيء لديَّ في الدنيا» [محفوظ]...[٣٢].

تمخّضت حداثة اللغة، في المحل الأول، عن تحررها من السَّجع الذي ساد قرونًا عديدة، فجمَّد روح التعبير، وأوقف نبضه. في هذه المرحلة التي امتدَّت من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، تطوَّرت اللغة العربية تطوُّرًا ملحوظًا على الأصعدة كافة. غير أن هذا التطوُّر لم يأتِ عفويًا، بل كان أشبه بالمخاض العسير الذي شقَّ أمرُه على الروّاد ودُعاة التعريب. فعلى الرغم من تأسيس مجامع اللغة في القاهرة ودمشق وبغداد، ونهوضها بإقرار كثير من مصطلحات العلوم والمعارف، ظلّت الحاجة مُلِحّة إلى الترجمة. وما هذه الحاجة سوى إكمال لمغامرة الذات في خوض غمار الحداثة ومحاولة تمثُّل ظواهرها.

---

٣٠ المصدر نفسه، ص ٨١.

٣١ انظر: Vincent Monteil, *L'Arabe modern*, études arabes et islamiques. Etudes et documents; 3 (Paris: C. Klincksieck, 1960), p. 307.

٣٢ طه حسين، **حديث الأربعاء**، ٣ ج في ١، ط ١٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣-١٩٦٢)، ص ٣١٠-٣١١.

بناء الذات العربية ومسار تكوين المنظومة

سعى طه حسين، في إحدى مقالاته الصحافية التي نشرها بعنوان «لُغتنا الرسمية منذ قرن»، إلى أن يُظهر في ثلاثة نصوص التطوُّر الذي عرفته اللغة العربية في الدواوين والمؤسَّسات الرسمية في خمسينيات القرن العشرين، قائلًا: «أمّا اليوم فأُحدِّثك عن لُغتنا نحنُ الرسمية، وأتّخذ نموذجًا لهذه اللغة نصوصًا ثلاثةً، صدر أحدُها عن أمير مصر سعيد باشا (الذي حكم مصر من عام ١٨٥٤ – ١٨٦٣)، وصدر الثاني عن ناظر خارجيّته، وصدر الثالث عن البطركخانة القبطيّة بالقاهرة. ولستُ أُفسِّر هذه النصوص، ولا أُعلِّق عليها، فهي تُفسِّر نفسَها بنفسها، وتشهد بالشأو البعيد الذي قطعته لُغتنا الرسميّة الآن، على ضعفها وسوئها، في الرُّقيّ والبراءة من الفساد»[٣٣].

ونقتبِس هنا بعضًا من هذه النصوص، لإبراز الفكرة التي رمى إليها:

- **من النصّ الأوّل:** «إعلان **إلى مديرون** الأقاليم قبلي وبحري ونظّار محطّات السكة الحديد ومأمور **وابورات** بحر النيل رافعه مسيو كابيز جرى انتخابه بمعرفة مأمور **الأنتيقة** لضرورة الاطّلاع على الكتُب والآثار الموجودين **بالديورة** القبطية [...]»

- **من النصّ الثاني:** «وبناء على التماس المومى إليه صدر لنا النُّطق السَّامي بمكاتبة محبّتكم عن هذه الخصوص لكي أن تحرروا من طرفكم إعلانات عمومية لكافة **رويسا الديورة** أن يُرخّصوا إلى مسيو كابيز الذي تعيّن لهذه المأموريّة بالاطلاع على الكتب والآثار القديمة التي توجد بالديورة **رياستهم** [...]»

- **من النصّ الثالث:** «وحيث أنّه فرض واجب نفاذ ما تُعلِّقه به الإدارة **الداورية** فاقتضى تحرير هذا من البطركخانة إعلانًا لكم لكي بقدوم حضرة المسيو المومى إليه **لجهة طرفكم** تقابلوه بمزيد الإكرام وتقديم **واجبات التبجيل** وتمروا معه على محلات الدير من طرفكم و كلما أراد الاطلاع عليه **وآثارات** أو كتب تطلعوه عليه بحسبما يرغب **بدون تمنّع** [...]»[٣٤].

بدأ مخاض اللغة العربية في الأماكن التي لا يعمل فيها إلّا أولئك المتمتّعون بالتعليم، وبمعرفة القراءة والكتابة. ولا يخفى، بطبيعة الحال، خطر أن تُكتَب لغة الإدارة والدواوين الحكوميّة بلغة أجنبية كالتركية التي كانت سائدة آنذاك، وخصوصًا حين تصطدم إرادة التعريب بواقع معرفة أبنائها لها، وإجادتهم قواعدها (من النصّ الأوّل مثلًا: إلى مديرون. ومن النص الثاني: لكي أن. ومن النصّ الثالث: وحيث أنَّ، لجهة طرفكم، تقابلوه... وتمرّوا... آثارات).

يُضاف إلى ذلك الجهلُ بالمصطلحات المستجدّة الوافدة كتلك التي تخصُّ قطاعًا لم يعهده العرب، كقطاع الآثار وميادينه (النص الأوّل: الأنتيقة)، والقطاع الديني وأقسامه (النص الثاني: البطركخانة، والديورة)، ومجال حسن الاستقبال وآدابه (النص الثالث: بدون تمنُّع).

لعودتنا إلى هذه النصوص سببان. يمثِّل **الأول** نوعًا من مساءلة ماضي الترجمة الهادفة، من خلال المقارنة والتبصُّر، إلى معرفة حاضرها وسبُل تطويرها في المستقبل. ذلك أن علم الآثار شهد في العقود اللاحقة تطوُّرًا ملحوظًا أغنت مفرداته المنظومة الاصطلاحية باللغة العربية، وفرضتها في الاستخدام اليومي.

٣٣ المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧.
٣٤ المصدر نفسه، ص ٣٨.

حيث حلّت «تسميَة المتاحف الأثرية» محلّ «خزائن المُستغرَبات» التي استحدثها الطهطاوي(٣٥)، ونشأت حول علم الآثار شبكة من المصطلحات الخاصّة بالتنقيب والحفريات مثل **المواقع الأثرية، واللُّقى، والمُكتشَفات، وتاريخ الحضارة، والسياحة الثقافية**. ومن الكتُب التي تُلاحق هذا التطوُّر، وتساعد على تكوين فكرة واضحة عنه كتاب الدكتورة منى يوسف نخلة **علم الآثار في الوطن العربي**(٣٦).

والسبب **الثاني** هو أنَّ طه حسين، صاحب المشروع التنويري الثاني، عمَد إلى إرساء دعائم فعّالة في نشر المنهج الجديد في الفكر العربي الحديث، وذلك بالتزامن مع ما تمخّضت عنه الحركة الأدبية في المهجر، وخصوصًا في مؤلَّفات جبران خليل جبران وميخائيل نُعيمة. ومن الطبيعي أن يبدأ التجديد باللغة، أداة الفكر ووسيلته التعبيرية. وهذا ما أشار إليه آندريه جيد في مقدّمته لترجمة **كتاب الأيام**(٣٧) إلى اللغة الفرنسية حيث يقول: «لا يدهشني كثيرًا أن أسمع القول إن التحرّر الذي جاء به طه حسين يقوم أوّلًا، وبشكل أساس، على اللغة ذاتها، لأن ليس ثمّة من ثورة في الثقافة والآداب لا تستلزم وتستدعي تجديدًا شكليًا، وإعادة تكوين التعبير»(٣٨).

خاتمة

هل كان الطهطاوي يدرك أهمية تحرير اللغة بوصفه شرطًا لازمًا يضمن تطوُّرها المطَّرد مع انفتاح الذات على الآخر بدءًا بمواجهته والانبهار به، وانتهاء بنهوضها وتجديد طاقاتها الكامنة؟

لا نعتقد أن صاحب المشروع التنويري الأول أغفل هذا الجانب، وخصوصًا أنّه أردف كتاب **تخليص الإبريز**، ذا الطابع الوصفي، بكتاب **التحفة المكتبية في تقريب اللغة العربية** (٣٩)ذي الطابع التأصيلي، وصدَّره بهذه العبارة: «كلامٌ بلا نحو طعامٌ بلا مِلح، ونحوٌ بلا شِعْر ظلامٌ بلا صُبح».

وأغلب الظنّ أن تفكيره بتقريب اللغة العربية، من هذه الزاوية، لم يكُن محض مصادفة بقدر ما كان تعبيرًا عن نظره إليها من حيث هي منظومة يتكامل النحو والشعر داخلها تكامُلًا وظيفيًا يُعيد إليها سابق عهدها من القدرة على التفاعل والتمثُّل والاغتناء. هذه النظرة ذاتها هي التي أكملها جرجي زيدان في كتابه **اللغة العربية كائن حيّ**(٤٠) حيث يقول: «لِيعلم حملة الأقلام أنّ اللغة كائنٌ حيٌّ نام خاضعٌ لناموس الارتقاء، تتجدّد ألفاظها، وتراكيبها على الدوام.. فلا يتهيَّبون من استخدام لفظ جديد لم يستخدمه العرب له. وقد يكون تهيُّبهم مانعًا من استثمار قرائحهم، ورُبّما ترتّب على إطلاق سراح أقلامهم فوائد عُظمى تعود على الآداب العربية بالخير الجزيل...»(٤١).

---

٣٥ انظر: الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ج ٢، ص ٢٦٦ و٢٧٠.

٣٦ منى يوسف نخلة، **علم الآثار في الوطن العربي**: «**مدخل**» (طرابلس، لبنان: جروس برس، [د. ت.])، ص ١٣ - ١٤، حيث تعرض تعريفات علم الآثار الواردة في المعاجم الأجنبية كمُعجم *Le Petit Robert*: «إنّه علم الأشياء القديمة، وخصوصًا الصروح والفنون القديمة» والمعاجم العربية كمُعجم **المُنجد في الأدب واللغة والعلوم** للويس معلوف في طبعته الجديدة: «وعلم الآثار هو معرفة بقايا القوم من أبنية وتماثيل ومحنّطات ونقود وما شاكل...».

37 Taha Hussein, *Le Livre des jours*, traduit de l'arabe par Jean Lecerf et Gaston Wiet; Préface d'André Gide ([Paris]: Gallimard, 1947).

٣٨ المصدر نفسه، ص ١٣.

٣٩ رفاعة رافع الطهطاوي، **التُحفة المكتبية في تقريب اللغة العربية** (مخطوطة، حيدرأباد، ١٨٦٥).

٤٠ زيدان، **اللّغة العربية كائن حي**.

٤١ المصدر نفسه، ص ٧.

وتجدر الإشارة ها هنا إلى أن جرجي زيدان قدّم، على طريقة الطهطاوي وإكمالًا لمشروعه، وصفًا تحليليًا لظواهر المدنية الأوروبية، ينطلق من مصطلحات منظومات شبه مكتمِلة في اللغة العربية حيث يقول: «قضينا صيف هذا العام في أوروبا، بين فرنسا وإنجلترا وسويسرا، وتنقّلنا في أهمّ مدائنها [...] ودرسنا أحوالَها، وتفقّدنا متاحفها ومكاتبها وآثارها. وتوخّينا النظر على الخصوص في ما يهمُّ قُراء العربية من أحوال تلك المدنية التي أخذنا في تقليدها منذ قرنٍ كامل ونحن نتخبَّط في اختيار ما يُلائمنا منها»[٤٢].

هكذا ساهمت الترجمة في توليد الألفاظ والمصطلحات داخل المنظومة العامّة للغة العربية. فتفرّعت نتيجة ذلك مجموعة منظومات فرعية حديثة كعربية الصحافة، وعربية الأعمال، وعربية الحقوق، وعربية الأدب، وغيرها. ولئن شاب هذا التطوُّر بعضُ الخلَل نظرًا إلى انحسار دور المؤسَّسات في توجيهه وضبطه، فإنّ «نقد الترجمة العربية» - الذي دعونا إليه في مؤتمر سابق - كفيل بتحليل النصوص المُترجَمة انطلاقًا من روح المنظومة. وعندئذ يتكوّن نسَق أشكال التعبير المتنوّعة، ومستويات الصياغة، وتُصنَّف مقولاتها، وسياقاتها، وأجهزتها الاصطلاحية التي تسمح لنا بإعمال التفكير وممارسته وتجديده، التفكير من حيث هو خروج من الذات، وتحرُّر من قيود الهوية العينية، واندفاع إنسانيّ حضاري صوب الآخَر.

٤٢ جرجي زيدان، **رحلة إلى أوروبا، ١٩١٢، حررها وقدم لها قاسم وهب** (أبو ظبي: دار السويدي، ٢٠٠٢)، ص ٢١.

نادر سراج *

دور المعاجم الثنائية اللغة في حركة الترجمة العربية: معجم بارتليمي أنموذجًا

تعرض هذه الدراسة لأنموذج محدد من العمل المعجمي الذي يَنْهَل من مجالي اللغة والترجمة، هو عمل المستشرق الفرنسي أدريان بارتليمي الذي أسفر، خلال النصف الأول من القرن العشرين، عن معجم ضخم ثنائي اللغة (عربي- فرنسي) للغة العربية الدارجة في بلاد الشام. وتتقصّى الدراسة ذلك في محاولة لنقل الترجمة من الاهتمام بلغة الاختصاصات والعلوم الدقيقة وسواها إلى الاهتمام بالمصطلحات المتداولة في القطاع الحيّ والمعيوش، أي في اللغة المحكية التي تعبّر خير تعبير عن روحية متكلميها وتنقل حياتهم نقلًا أمينًا.

تبيّن الدراسة أن عمل بارتليمي يقع في مكان بين دراسة اللغة في ثباتها المعجمي ودراستها في حركيتها وتطورها مأخوذة في لحظات حدوثها، وفي آونة النطق بها. وتبيّن أيضًا أنّ هذا العمل يعكس صعود طبقة اجتماعية جديدة إلى منصّة التاريخ على إيقاع التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في بلاد الشام، هي طبقة المتعاملين مشافهة باللغات المحكية الذين يشكلون السواد الأعظم من الرأي العام.

وتلتفت الدراسة، في سياق ذلك كلّه، إلى جهد الترجمة والتعريب والجهد المعجمي الذي يُبرز قدرة العربية –الفصحى والعامية– على تلقف الكلمات الوافدة وإيجاد مقابلات لها يستسيغها الجمهور وتشقّ طريقها إلى المعاجم. كما تلتفت إلى فارق بين الجهد اللغوي لأهل المجامع اللغوية، ذلك الجهد الذي يتّخذ المنحى التتابعي الأحادي الخطّ في تعامله مع الشأن اللغوي، وبين الجهد اللغوي لدى المستشرقين وواضعي معاجم اللهجات، وهو جهد يركز على مسألة الحكي أو كلام الناس، في محاولة للاهتمام بما تدعوه الدراسة «الفاعل الاجتماعي».

* أكاديمي وباحث لغوي ومترجم، وأستاذ في جامعة هايغازيان- لبنان.

مقدّمة

انطلاقًا من دور الترجمة في تطوير المعاجم العربية، نقارب أنموذجًا للعمل المعجمي الذي ينهل من مجالي اللغة والترجمة، وهو العمل الذي أنجزه أحد كبار المستشرقين الفرنسيين، أدريان بارتليمي (A. Barthélemy) (١٨٥٩-١٩٤٩) خلال النصف الأول من القرن العشرين. والمؤلف معروف في الوسطين الدبلوماسي والأكاديمي؛ فقد تقلّد منصب قنصل فرنسا في حلب (شباط/ فبراير ١٨٩١ -كانون الثاني/ يناير ١٨٩٦). كما شغل منصب أستاذ في مدرسة اللغات الشرقية («L. O.» Langues Orientales) سنة ١٩٠٩. وأُسندت إليه إدارة الدروس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا E.P.H.E. في باريس. أمّا المعجم، فهو *Dictionnaire arabe-français, dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem* **(المعجم العربي-الفرنسي للمحكيات العربية في سورية: حلب، ودمشق، ولبنان، والقدس)**[1].

أنجز بارتليمي كتابة المعجم الموضوع باللغة الفرنسية في مدينة حلب، في سنة ١٩٠٣، بعد القيام بدراسة ميدانية مهّدت لجمع المعطيات واستغرقت منه حوالى تسع عشرة سنة أمضاها في بلاد المشرق العربي، وشملت ما كان يُعرف بسوريا الكبرى، وتحديدًا: في المدن الأربع المذكورة في عنوان المعجم.

المعجم مؤلف من خمسة أجزاء، ظهر الجزء الأول منه في سنة ١٩٣٥، والثاني في سنة ١٩٣٦، والثالث في سنة ١٩٤٢، والرابع في سنة ١٩٥٠. وصدر الجزء الأخير بعد وفاته في سنة ١٩٥٤. والجزآن الأخيران أُنجزا بعناية الأب هنري فليش (H. Fleish) الأستاذ في جامعة القديس يوسف ببيروت. وقد وفّرت المفوضية السامية في سورية ولبنان المساعدة المالية لإصدار المعجم.

في ملحق للمعجم، يستدرك المؤلِّف في الجزء الخامس ما فاته من معلومات خلال إنجازه المعجم، فيخصّص ثلاث صفحات (ص٩٤١- ٩٤٣) لإرشادات خاصة تتعلق بمسائل تأثيلية (أصل بعض الكلمات) ولغوية وأخرى متفرّقة. كما يدرج أربعة نصوص ذات طابع إثنولوجي (إعداد كل من اللبن والزبدة والسّمنة وخبز «الطلمة» عند الأكراد). وهنا لفتة ذكية من هذا المستشرق إلى شيفرة المأكل الشعبي بمسمّياتها وأسمائها الشعبية وكيفيات إعدادها.

استكمالًا لهذا الجهد المعجمي (٩٤٥ صفحة)، أصدر كلود دنيزو (C. Denizeau) في سنة ١٩٦٩ ملحقًا لهذا المعجم في ٥٦٨ صفحة، بمساهمة من المجلس الوطني للأبحاث العلمية (CNRS)، في باريس، وبإيعاز من الباحث الفرنسي المعروف جان كونتينو (J. Cantineau) الذي خلف بارتليمي في كرسي العربية المشرقية في «معهد اللغات الشرقية»، وساهم في تأمين دعم لإصدار المعجم.

ضمن الجزء الاستكمالي للمعجم مقدّمة عامة، وقد حظي برعاية المعهد الفني الفرنسي (معهد فرنسا)، ونلاحظ هنا أن العنوان المعتمد لهذا المؤلف المعجمي الاستكمالي، الصادر في ستينيات القرن العشرين، أفاد، لا بل عكس التغييرات الجيوبوليتيكية التي عرفتها منطقة الشرق الأوسط؛ إذ حدّد المؤلف البلدان الثلاثة التي جُمعت معطياتها اللغوية الإضافية، أي سورية ولبنان وفلسطين، التي أمست كيانات سياسية

1 Adrien Barthélemy, *Dictionnaire arabe-français, dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem* (Paris: P. Geuthner, 1935).

مستقلّة، بمعنى أن الدراسة لم تعد تقتصر على مدن بعينها، كما كانت الحال مع دراسة بارتليمي، بل أدرجت هذه المدن ضمن نطاقات البلدان التي تنتمي إليها جغرافيًا، أو التي باتت عواصم سياسية لها مع نيلها استقلالها، وباستثناء شمال لبنان الذي احتفظ بتسميته رغم التحوّلات السياسية التي شهدها (الانتقال من صيغة «لبنان الكبير» إلى «الجمهورية اللبنانية»).

تعريف المعجم، والمعايير اللغوية لوضعه

إن مؤلَّف بارتليمي هو معجم للغة العربية الدّارجة، أو بالأحرى للهجة، بل للهجات متنوّعة عائدة إلى هذه اللغة أو مُتفرِّعة منها. وهو لا يتوجّه إلى تلامذة فحسب، بل إلى طلاب وعلماء وباحثين مهتمّين، وإلى كلّ فرد تحوجه ضرورات مهنته، أو يتطلّب منه شغفُه بدراسة لغة الضاد اكتسابَ معرفة دقيقة بلغة حيّة هي العربية. بهذه الكلمات المختصرة والبليغة في آنٍ، يحدّد المؤلّف جمهور المتلقين أو القرّاء المفترضين لمعجمه، والأهداف الأوليّة المتوخّاة من الاطّلاع عليه. ولجهة الشكل، فالمعجم ثنائي اللغة، أي محرّر باللغة الفرنسية، ويستمدّ معطياته واستشهاداته من اللغة العربية الحيّة، بمختلف تنوّعاتها اللهجية، معتمدًا الرسم الإملائي العربي فقط لدى العودة إلى جذر الكلمة. وقد حضرت العربية، بثوب لاتيني، في جميع الاستشهادات العاميّة كما في نماذج الاستخدامات الفصيحة. ولاحظنا احترام المعجم للتسلسل الألفبائي لموادّه، وذلك نسجًا على منوال الاستخدام المعجمي المتّبع في اللغات الساميّة[٢].

المعجم موجّه في الحقيقة إلى جمهورين اثنين: **أولًا** إلى الأوروبيين المهتمّين والمتلقين، بل الشغوفين بالتعرّف أكثر فأكثر إلى كنه اللهجات العربية وكيفيات اشتغال أنساقها المعجمية والدلالية، ناهيك بتلك الأنساق الصوتية والصرفية والنحوية، في الاستخدامات التواصلية اليومية المعروفة بالخصب والتنوّع والتعدّد. **وثانيًا** إلى أبناء هذه اللهجات، أي الناطقين بها، ومستخدميها إرسالًا وتلقيًا في مختلف تعاملاتهم اليومية، ودارسيها بالطبع الراغبين في استقصاء دقائقها. والمعجم، إذ يُسعفهم في تدقيق معاني مصطلحاتهم وتعابيرهم الدّارجة واستخداماتها، يربطها بأصولها الفصحى، ويشرح معانيها الأصلية، القاموسي منها أو الشعبي المتداول.

من هنا يرى المؤلِّف أن معجمه يهمّ بدرجة أولى أبناءَ جلدته، أي الأوروبيين أنفسهم الراغبين في دراسة أو في التعرّف إلى لهجة عربية تعود إلى بلاد الشرق التي لطالما سحرتهم بأساطيرها، وحكايا لياليها، ومغامرات الرحّالة التي سطرّت أجمل الأخبار عنها، وعن أناسها وعن لغتها، وعن تراثها الثقافي.

أمّا الإشكالية التي نعرض لها في هذه الورقة، فمفادها أن الترجمة إذا اقتصرت على لغة المصطلحات والعلوم (الاختصاصات والعلوم الدقيقة وسواها)، وأغفلت المصطلحات المتداولة في القطاع الحيّ والمعيوش، والمتمثّلة في اللغة المحكيّة المعبّرة خيرَ تعبير عن روحية متكلميها، والناقل الأمين لنبض حياتهم، فهي تقتل روح الترجمة ذاتها، وتغفل عن رصد وتوثيق ألفاظ متداولة وكثيرة الدوران على ألسنة الناس.

من هنا يحسن القول إن حصر العمل الترجمي لهذه الكلمات الوافدة في المستوى الفصيح، الحسن الصياغة والتركيب، والتغاضي عن الوظيفة الإبلاغية المرتقبة لها في توضيح المعنى المراد وتسهيل اتصال الأفراد

---

٢ المصدر نفسه، المقدمة، ص ٧.

بعضهم ببعض، وتسليك أمورهم اليومية، هما في الحقيقة مقتل لفعل نقل المعرفة الإنسانية إلى لغة الضاد ورفد نسيجها اللغوي الاجتماعي بالجديد والمفيد والعملي، والسهل الاستخدام، والمستساغ في السليقة أو الذائقة الشعبية.

آلية جمع المادة اللغوية

في إمكان القارئ أن يتبيّن أن المادة اللغوية التي يفتح المعجمُ نافذةً مشرعة للإطلال عليها ليست وليدة عمل توليفي لما سبقها من قواميس ومراجع تاريخية، ولا معطياتها المجموعة والمشروحة والموثّقة بأمثلة واستشهادات حيّة مستعادة ومكرّرة من بطون الكتب؛ فاللهجات العربية الأربع المعنيّة، والتي يقارب المعجم مصطلحاتها وتعابيرها بين دفّتيه، مدروسة على الطبيعة، ومأخوذة ومدوّنة لحظة حدوثها، أي في الآونة التي نطق بها متكلّموها، أو رواتها اللغويون الطبيعيون، ومثبتة لاحقًا عبر آليتي التدوين الكتابي والشرح المفهومي. بالتالي، يندرج عمل بارتليمي هذا في إطار الدراسات التزامنية التي تُعنى بدراسة اللغة في حركيتها، كما تُعنى بوظائفها ضمن مرحلة زمنية معيّنة وفي حيّز جغرافي محدّد.

كي لا تُفهم مقاصده بصورة مغايرة للواقع، يلفت المؤلّف إلى أن نتاجه المعجمي هذا لا ينحصر في أهل الاستشراق، وهو واحد منهم بالطبع، بل يهمّ أيضًا أهل الشرق الذين احتضنوه، وعاش بينهم دبلوماسيًا وباحثًا ورحّالة، وقابلَ وفادتهم وحسنَ ضيافتهم بوضع معجم علمي رائد شكّل خيرَ شاهد على تطوّر أحوال لغتهم المحكيّة في أكثر من لهجة من لهجاتها. ولا يَغيب عنه الالتفات إلى مواقفهم الرافضة لدراسة اللهجات أو إيلائها الاهتمام العلمي اللازم. لهذا السبب طمأنهم إلى أن معجمه يتوجّه إليهم في حال تعالوا عن الأحكام المسبقة والتافهة بحقّ لهجاتهم المحكيّة. ويأخذ عليهم موقفهم المسبق إزاءها. فبعضهم يجاهر بإبداءِ مشاعرَ ازدراءٍ لا تبصّرَ فيه إزاء اللغة الحيّة، ويعتبر دراستها امتهانًا أو مخالفةً للغة المعلقات والحماسة.

لا يفوت المؤلف، بصفته باحثًا لغويًا، أن يشير إلى فائدة أخرى مرجّوةٍ لمعجمه، وهي منوطة بالعلماء من جميع البلدان، الذين يعرفون حقّ المعرفة فائدةَ علم اللهجات الحديثة (Dialectologie) في مجال الدراسة المقارنة للغات الساميّة، ولا يتجاهلون حقيقةَ أن اللهجات الخاصة، المحكيّة اليوم، تخفي وتحتضن بواقي من اللهجات المندثرة.

من هنا تبرز أهمية هذا المعجم في رفد هذه الأطراف جميعها بالحصيلة اللغوية التي جمعها بارتليمي من مصادرها الأصلية، بدأب وتأنٍّ، ووفق منهجية علمية، منذ مطالع القرن الماضي، وأشرف قبل مماته سنة ١٩٥٩ على إصدارها في ثلاثة أجزاء.

ونوجز خطوات مساره التأليفي بالقول إن الجهد المعجمي الذي تمّ على يديّ هذا المستشرق الفرنسي ليس في الحقيقة مجرّد تجميع لمفردات لغةً معينة، ولا هو قائمة مفردات فحسب، بل هو معجم للغة الحيّة؛ فقد طوّع لغته الفرنسية وأسلوبه البحثي العلمي جهد لتقديم معجم للغة الناس في بلاد الشام، شمل أغلب الكلمات العربية الشائعة والمتداولة في بيئات عربية أربع زارها، وقابل أهاليها، واستمع إليهم، وتحادث معهم، وأخذ منهم اللغة مشافهةً وذلك ضمن إطار عمل ميداني كان لا بُدَّ منه لجمع المادة اللغوية التي اعتمد عليها في تصنيف مُعجمه بعد أن درس معطياتها دراسة متأنية، وقارن بين مختلف المسموعات (صيغًا وتعابير ومفردات) التي تناهت إليه، واستخرج أثقالها اللغوية الدفينة، واستقصى مختلف دلالاتها

الحقيقية منها والمجازية، وتحقّق منها، وأخرجها للقرّاء في حلّة علمية حديثة، بالأحرف العربية أو اللاتينية وبلغة فرنسية ميسّرة ومستساغة، مدعّمة بنماذج عربية لهجية وأخرى فصيحة تُظهر سياق استخدامات المفردة الواحدة، وتعيدها إلى جذرها الفصيح. لهذه الأسباب وسواها، بات معجمه مذ ذاك مرجعًا مهمًّا يستعين به دارسو اللهجات، وأنموذجًا يُحتذى لدراسة اللغة المعيشة بذاتها ولذاتها، وكما نطق بها أهلها.

المعجم: تفصيح للغة العامّة أم إشهار لطبقة اجتماعية جديدة

المعجم الفرنسي للمحكيات العربية في سورية هو إذًا ديوان لمفردات اللغة الحيّة التي سادت في بيئات عربية مشرقية في أوائل القرن المنصرم. ومن هنا، فإن إنجاز العمل فيه سنة ١٩٠٣ يكتسب أهمية بالغة. ففكرة إعداده ومراحل تنفيذه وعملية إخراجه إلى النور في ثلاثينيات القرن العشرين، آذنت في الحقيقة ببزوغ طبقة اجتماعية جديدة من أبناء بلاد الشام. هؤلاء المتعاملون بهذه اللغات المحكيّة، إرسالًا وتلقيًا، وعن طريق المشافهة بالطبع، يشكّلون السواد الأعظم أو الشريحة الكبرى من الرأي العام، الذين يتعاطون باللغة بمرونة وسلاسة ولهم تصوراتهم عنها التي يصحّ أن نطلق عليها المصطلح اليوناني Doxa، أي الرأي العام.

والمفارقة أن هذه الفئة التي صقلت لغتها وطوّرتها على إيقاعات التحوّلات الاقتصادية والثقافية الاجتماعية التي عرفتها بلاد الشام، لم تحظَ باهتمام كافٍ من جانب المحدثين من أبناء عصر النهضة الذين لم يعتنوا كفايةً بلغة العامّة وما يتصل بها. أهملها العاملون في أمور اللغة، وتجاهلها أهل السلطة الذين شكّلوا هم، والأرستقراطية الرديفة من أهل المدن والتجّار، الفئة الأكثر ارتباطًا وتعاملًا مع دول الغرب (فرنسا، وبريطانيا، وإيطاليا، وغيرها...).

في المقابل، لفتت هذه الفئة اهتمام المستشرقين، فأولوها الاهتمام الأكبر في حين تجاهلها اللغويون التقليديون. وهذا الموضوع بالذات كان محور دراسة معجمية قيّمة أنجزها أحمد أبو سعد في تسعينيات القرن العشرين، وأظهر أنَّ أعمال هؤلاء المحدثين، منذ خمسينيات القرن العشرين، بخصوص البحث في لحن العامّة أو في تفصيح لغة العامّة، تفاوتت من حيث القيمة والأهمية تفاوتًا ملحوظًا. ويلاحظ أبو سعد أنَّ بعض هذه الأعمال يقتصر عند شرح ما جُمِعَ من كلام العوام -وهو جمع غير مستوفٍ- على المعنى المعجمي دون غيره من المعاني التي تحوّل إليها في مجال الاستعمال أو تطوير الدلالة، ويحصره في المفردة ولا يتجاوزه إلى العبارة، ولا يُعنى بالمولّد والدخيل ممّا تكلّم العرب به... ويستدرك بالقول إنَّ بعضها الآخر يتجنّب أخطاءَ ما سبقه من أعمال، ويتّبع خطة مرسومة تورد فيها الكلمة كما تستعملها العامّة، وبالمعنى الذي تريده بها، ويربطها بالمعنى الذي استعملت به في مكوّن اللغة... ويقرّر في ضوء ذلك ما إذا كانت العامّة استعملتها بمعناها الأصلي على نحو ما تستعملها به الخاصّة، أو طوّرت معناها إلى معنى آخر انفردت هي باستعماله على سبيل المجاز مرّة بتعميم الدلالة ومرّة بتخصيصها[٣].

ومن باب إيلاء أهمية متزايدة لدراسة اللغة المنطوقة أكثر من تلك المدوّنة، التفت بارتليمي وسواه من المستشرقين الأجانب إلى لغة الناس العاديين، وأقبلوا على دراستها. وباعتبار أن العربية الفصحى دُرست

٣ أحمد أبو سعد، **معجم فصيح العامّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، ص ١٢-١٣.

كفايةً، وباتت أشبه ما تكون بلغة السلطة، وأداة من أدوات الحكم والإدارة وما إليها، فقد وجّهوا اهتمامهم لدراسة المستوى المنطوق للعربية.

تعامل لغة الضاد مع الكلمات الوافدة

ضمن هذا الإطار، نفهم بادرة بارتليمي إلى توظيف معارفه اللسانية، بالفرنسية، لترجمة نماذج وافرة ومؤشّرة للغة الناس. لقد بادر إلى مَعْجَمة الكلمات المتداولة في أكثر من بيئة مشرقيّة عربية تسنّى له زيارتها والإقامة فيها والتعرّف إلى ناطقين بها، من الجنسين. وقد مكّنت هذه البادرة المعجمية هذا العالِم اللغوي الفرنسي من الالتفات إلى مسألة الكلمات الوافدة إلى لسان الضاد بمختلف محكياته المشرقية؛ فقد لاحظ بارتليمي، وأمثاله من المستشرقين الغربيين، أن اللهجات العربية –وهنا المشرقية تحديدًا– تعاملت مع الكلمات الوافدة، أو المقترضات (emprunts)، بطواعية وبطريقة براغماتية وعفوية في آنٍ؛ فقد طوّعتها –صوتيًا بشكل أساس– بما يتناسب مع نغميّة الأصوات العربية وترادفها، أو بما يتلاءم صرفيًا ونحويًا مع قواعد النحو العربي، واستخداماتها التقليدية.

ويلاحظ المتابع لرحلة المقترضات في لسان الضاد أن اللهجات الأكثر براغماتية، والأشدّ احتكاكًا بالواقع من العربية الفصحى، تجاوزت تلك الأخيرة في مسألة احتضان الكلمات الوافدة، مفاهيم، أدوات، أطعمة، ألبسة، ... فطوّعتها وعرّبتها وأدخلتها في نسيج لغة التخاطب اليومي.

نورد في ما يلي بعض النماذج المختارة من الجزء الأول: أبوكات avocat (٢)، أسكله escale (٨)، أفندي titre donné à un fonctionnaire civil, à un écrivair à l›administration (١٠)، أنتيكا un objet antique (١٦)، أوتيل hotel (١٩)، بارود poudre à canon (٢٥)، بابوج pantoufles, babouches (٢٥)، باكيت paquet (de tabac) (٢٦)، برتيتا une parte (de jeu) (٣٤)، برداية rideau, portiere (٣٦)، برنيطه chapeau (٤١)، بروطسطان protestant (٤١)، بسترينه étrennes (٤٣)، بسكويت biscuit (٤٤)، بصطرما tranches de viande presses et séchées à l›air (٤٧)، بظبرط passeport (٥٠)، بلكون balcon (٦١)، بلوزا robe en forme de blouse (٦٢)، بنطلون pantalon (٦٤)، بوتينه bottines (٦٧)، بَوْدَر sepoudred (٦٨)، تلغراف télégraphe (٩١)، جاط grand plat ovale en faïence (١٠٠)، جزضان porte-monnaie (١١١)، درابزون balustrade (٢٣٣)، شنتيان patalon bouffant de femme (٤١٠)، صاكو veste (٤٢٢)، صالصه sanse (٤٢٣)، صيكاره cigarette (٤٥٣).

وفي المقابل، استغرقت العربية الفصحى سنوات عديدة لإخضاع هذه المقترضات لعملية الترجمة، بما في هذا الإجراء من اتّباع آليات وقواعد وقوانين لغوية كلاسيكية تغرق القارىء في شروحات واستطرادات، ولا تفي الكلمة الدخيلة حقها من التدقيق الدلالي أو تحدّد كيفيات استخدامها في عبارات، وفي أكثر من سياق.

نماذج لتعريب كلمات وافدة

Chambre à air

كي لا نبقى في إطار العموميات، نتوقف عند مثلين يعودان إلى عالمي النقل والطبّ. الأول غاب عن معجم بارتليمي ترجمةً وتعريبًا، والثاني اندرج بشكله المعرّب. فالمركّب الفرنسي chambre à air الذي عُرّب لاحقًا باعتباره «إطارًا مطاطيًا داخليًا ينفخ بالهواء ويوضع داخل إطار عجلة السيارة»[٤]، لم يتعرّف إليه المقتنون الأوائل للسيارات في المنطقة وبائعوها والعاملون في مشاغل تصليحها إلّا في حوالى سنة ١٩٠٧، حينما دخلت السيارة مع بواكير الحداثة والتجديد في عالم النقل والمركبات. وبطبيعة الحال، مالت العامّة المعنيّة باستخدام هذا الإطار، وبتداول اسم مستساغ له إلى الاستعانة بأعرافها اللغوية. فعرّبته كل بيئة عربية وفق قواعدها النطقية اللهجية. فالسوريون أمالوا الياء، فقالوا عنه: «شِمْبرْيَر»[٥]، وفي لبنان نطقوه بطرائق متعدّدة: «شمبريار» shambiryêr[٦]، ومنهم من أحلّ اللام مكان الراء فأصبح عندهم «شمبريال»[٧] chambéryèl أو chambriyél. وفي المقلب العربي الآخر، وتحديدًا في الجزائر، بات ينطق: chambrayèr[٨]. وكما نلاحظ هنا، فالمشارقة والمغاربة قاموا بتطويع هذه الكلمة الدخيلة -وغيرها بالطبع- لتسليك أمورهم في عالم النقل والمركبات. وفي معرض متابعتنا لحركة التعريب الشعبية المنحى، التي نشطت لحاجات محض تواصلية، نلاحظ أن بيئة الجزيرة العربية أدلت بدلوها في هذا المجال؛ إذ يفيدنا معجم للكلمات الدخيلة في اللغة السعودية الدارجة أن أهل الجزيرة خمّنوا أن هذا المصطلح الوافد إلى قاموسهم اليومي تركي الأصل (شمبر)، ومأخوذ من اللفظ الفارسي (جنبر)، بالجيم المشربة، وهو الحلقة والدائرة[٩]. فطوّعوه وفق عاداتهم النطقية، وأمسى «شنبر»، وجمعوه على «شنابر». ومعناه «الإطار الدائري في عجلة السيارة، يوضع فوق حافة الجزء المغطّى من العجلة حيث يلتحم بالجنط»[١٠]. الغريب أن معجم بارتليمي لم يأتِ إلى ذكر هذه الكلمة الوافدة، والإشارة الوحيدة إلى فعل «شنبر» بمعنى «تدفق بفعل الضغط من ثقب ضيق» وردت في صفحة ٢٠١ من ملحق دنيزو.

لاحظنا في هذا المثل الأول أن الجهد المعجمي المبذول، في أكثر من معجم، لتطويع كلمة دخيلة عن طريق نقلها نقلًا مباشرًا، أو ترجمة دلالاتها إلى اللغة المقترضة كما يحدث في الافتراض بالترجمة، استغرق عقودًا، وتوسّل طرائق عديدة، حتى استقرّ على صيغة مقبولة ومعقولة.

---

٤ عبد الفتاح خطاب، **الهادي في الألفاظ العاميّة** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠)، ص ١٥٢.

٥ ياسين عبد الرحيم، **موسوعة العامية السورية: دراسة لغوية نقدية في التفصيح والتأصيل والمولد والدخيل**، ٤ ج (دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٣)، ج ٣، ص ٨٧٠.

6 Jinane Chaker-Sultani et Jean-Pierre Milelli, *Dictionnaire français-libanais, libanais-français*, 2ème éd. revue et corrigée ([Crespières]: Milelli, 2010), p. 341.

7 Henriette Walter et Bassam Baraké, *Arabesques: L'Aventure de la langue arabe en Occident* (Paris: R. Laffont; Éd. du Temps, 2006), p. 173.

٨ المصدر نفسه، ص ١٧٣.

٩ الملاحظة مدرجة في المعجم السعودي ومأخوذ من: أحمد السعيد سليمان، **تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل** ([القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩])، ص ٩٢.

١٠ محمد بن ناصر العبودي، **معجم الكلمات الدخيلة في لغتنا الدارجة**، سلسلة الأعمال المحكمة؛ ٥٨، ٢ مج (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ٢٠٠٥)، ج ٢، ص ٣٥.

بعد هذه الجولة في المعاجم المعنية بالألفاظ الدارجة أو تلك الفصيحة، نلاحظ أن مجمع اللغة العربية المعني أساسًا برصد الكلمات الدخيلة والمستعارة والمقتبسة بغية إيجاد ما يُقابلها من ألفاظ مفهومة ومأنوسة، ابتكر في ثلاثينيات القرن الماضي ترجمة حرفية لها هي «حجرة الهواء» أو «الحجرة الهوائية». وللأسف لم يتسنّ للصيغة المجمعيّة -المترجمة حرفيًا- أن تحيا وتأخذ طريقها نحو التداول اليومي (تحادثًا وكتابةً)، أو حتى الأدبي، أو الإعلامي، نظرًا إلى عدم إيفائها بالمعنى المراد. وفي المقابل، لقيت الصيغة المعرّبة رواجًا ملحوظًا استمرّ حتى اليوم على الرغم من التعديلات الصوتية اللاحقة بها كما سبقت الإشارة.

ونرصد في قاموس ثلاثي اللغات أن الترجمة العربية الوافية بالمعنى المنشود استقرّت في مطلع الألفية الثالثة على صيغة مقبولة وهي: «إطار العجلة الداخلي» في مقابل «إطار العجلة الخارجي»[١١]. ولا يخرج قاموس حديث آخر ثنائي اللغة عن اعتماد صيغة مشابهة «إطار داخلي الدولاب»[١٢]. المهم هنا هو كون الترجمة التي استقرّ عليها الرأي هي الأقرب إلى المدخل الأجنبي (الفرنسي هنا) والأشدّ تعبيرًا عن المفهوم أو المرجع الواقعي الذي تعبّر عنه أو تدلّ عليه. والأفضل أن يبرز المقابل العربي الأساس، وأن توضع بعده المقابلات المترادفة الأخرى، لمزيدٍ من التدقيق. وهذا النموذج الافتراضي الذي خلا منه قاموس بارتليمي، والعائد إلى مسمّى من عالم النقل والمركبات، نخمّن أنه لم يدخل في التداول الشعبي، ويُعّرب تعريبًا ملائمًا في أوائل القرن المنصرم، نظرًا إلى ارتباطه باقتناء المركبات أو قيادتها أو تصليحها، وهي اهتمامات لم تكن في رأينا تَشْغل الجمهور الكبير الذي يطوّع عادة الكلمات الوافدة إليه لضرورات التواصل اليومي.

على أي حال، إنه أنموذج توسّعنا في رصد تبدّلاته لأنه يبرز جهد الترجمة والتعريب فضلًا عن الجهد المعجمي المبذول لإبراز قدرة العربية -بمستوييها الفصيح والعاميّ- على تلقف الكلمات الدخيلة وإيجاد مقابلات ملائمة لها، استساغها الجمهور، وشقت طريقها نحو المعاجم اللهجية، والمعاجم الثنائية أو الثُلاثية اللغة.

Seringue

نختار كلمة وافدة أخرى تعود إلى عالم الطبّ، وهي syringe، الإنكليزية الأصل، أو seringue، الفرنسية المنشأ. ونلاحظ أن بارتليمي يدرج المقابل العربي الفصيح لها: مِحْقَنَة بمعنييها: حقنة شرجيّة وإبرة، ويورد مرادفًا لها: مِحقن وجمعه محاقن[١٣]، في الجزء الأول من قاموسه الصادر سنة ١٩٣٥.

وقد أوجدت المجامع العربية لها مقابلًا من المخزون اللغوي للضاد هو «مِحْقَن»[١٤] أو «مِحْقَنة»[١٥] أو

١١ روحي البعلبكي، **المورد الثلاثي: قاموس ثلاثي اللغات: عربي - إنكليزي - فرنسي مع طريقة اللفظ** (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٤)، ص ١٦٢.

١٢ بسام بركة، **قاموس لاروس المحيط: فرنسي-عربي**، مراجعة محمد دبس [وآخرون] (بيروت: أكاديميا، ٢٠٠٧)، ص ١٢٥.

13 Barthélemy, vol. 1أ167.

١٤ أحمد رضا، **معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة**، ٥ ج ([بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٨]).

١٥ منير البعلبكي، **المورد: قاموس انكليزي-عربي** = *Al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary*، ط ٢٨ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٤)، ص ٩٤١.

«حِقْنَة»[١٦]. وهي كلمة قياسية فصيحة، توسّعت دلالاتها، وباتت لها معان عدة: حقنة بالإبرة، مِضخّة، مِرشّة، وأدرجت في أكثر من معجم. وللحقيقة، فترجمةُ المفردة عينها، المتداولة بالفرنسية seringue لم تكن أحسن حالًا. إذ نجد في قاموس حديث، ثنائي اللغة (فرنسي-عربي) صدر في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، المعنيين السابقين: مِحْقَن، مِحْقَنة. ويتكرّر الأمر في قاموس ثنائي اللغة صدر في مطلع الألفية الثانية، وهو يضع مقابلًا لها لا يخرج عن نطاق سابقه: مِحقَنَة، إبرة الطبيب[١٧]. وينفرد **قاموس حتّي الطبي الجديد** بإضافة مرادف «زرّافة» إلى «مِحْقَنة»، وأورد مثلًا على أحد استخداماتها: زرّافة هوائية لتنظيف تجويف السنّ[١٨]. يُشار هنا إلى إمكانية أن تكون الكلمة من أصل عربي «زرَّافة» ثم حُوِّرت لفظيًا فصارت seringue .

والمفارقة أن معجمًا للعاميّ الدخيل في فلسطين أورد معنىً آخر للمفردة. مِحْقَن: ومنه: المُحْقان: أداة الحقن. وهو المعروف عند العامة باسم: القُمُع[١٩]. راجت الكلمة الأجنبية الدخيلة في بعض البيئات العربية (لبنان مثلًا)، وباتت تضاهي تلك الفصيحة انتشارًا وتداولًا. اكتفت العامّة بالصيغة المعرّبة الأسهل والأقرب فهمًا «سيرنغ»، أو seringg (تكرار الفونيم الأخير) كما هي الحال في كل من لبنان والأردن ومصر، في حين عمد الجزائريون إلى استبدال الصائت (e) بـ (ou)، فأمسى هذا المقترض في لهجتهم souringg [٢٠]. سهّلت العامة على نفسها الأمر واعتمدت صيغة معرّبة وجمعتها على «سيرنغات»، وتداولتها ولا تزال، متجاهلةً، أو غير عارفةٍ على الإطلاق، صيغتها المعرّبة التي توافق عليها أولو الأمر، ولكنها هُجرت ولم تشقّ طريقها نحو التداول فالشيوع. وفي سنة ٢٠١٠، تُعطى هذه الكلمة الوافدة حقّها القاموسي، فتندرج في قاموس لبناني- فرنسي، صادر في باريس، ولكن هذه المرّة بتطويع صوتي طفيف، أحلّ الكاف مكان الغين: «سِيرَنْك» وجمعها «سيرنكات»[٢١].

والاستثناء الوحيد في إحلال «الشين» مكان «السين» ورد في دراسة حديثة عن الألفاظ العاميّة السورية (٢٠٠٥)، وأدرج الكلمة الوافدة بالشين: شْرنكة، ومعناه مِحْقنة طبيّة ذات إبرة مجوّفة[٢٢].

وسبق للشاعر الشعبي اللبناني عمر الزعنّي أن استخدمها بصيغة الجمع «شرنكات» في إحدى قصائده التي خصّ بها الزعيم الراحل رياض الصلح في سنة ١٩٤٢. فـ «أبو شرّابة»، أي الرئيس رياض الصلح المعروف باعتماره الطربوش، «كلّ شرنكاته شافية»[٢٣]. ويريد بالطبع التلميح إلى «الحقن السياسية» التي كان يستحضرها عند الحاجة. وهنا نلاحظ نوعًا من التناص بين الخطاب السياسي والخطاب الطبي.

---

١٦ وجمعها مُحْقَن ولها معنيان: الدواء الذي يحقن به المريض. الآلة التي يُحقن بها. انظر: جبران مسعود، **الرائد: معجم لغوي عصري**، ط ٧ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢)، ص ٣١١.

١٧ بركة، ص ٦٧٦.

١٨ يوسف خ. حتي وأحمد الخطيب، **قاموس حتي الطبي الجديد: انكليزي – عربي** = *Hitti's New Medical Dictionary: English – Arabic*، ط ٧ (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٢)، ص ٤١٩.

١٩ حسين علي لوباني، **معجم العامي والدخيل في فلسطين** (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٧)، ص ٥٦٤.

20 Jean-Baptiste Belot, *Petit dictionnaire arabe-français à l'usage des écoles*, nouv. éd. rev., corr. et augm (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1939), p. 742.

21 Chaker-Sultani et Milelli, p. 314.

٢٢ أحمد درويش أحمد، **الألفاظ العامية السورية: دراسة ومعجم وجذور** (اللاذقية، سورية: مكتبة بالميرا، ٢٠٠٥)، ص ٧٩.

٢٣ محمود نعمان، **عمر الزعنّي شاعر الشعب** (بيروت: جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت، ١٩٧٩)، ص ٢٤٤.

خلاصة

شَرْعَنَ المستشرقون الذين اهتموا منذ مطلع القرن الماضي بجمع المادة اللغوية من أفواه متكلّميها الأصليين، أي الرواة اللغويين الطبيعيين (informateurs)، هذا المستوى اللغوي العربي المنطوق، أي اللغة المحكيّة، فدوّنوه وصنّفوه وقعّدوه. وساهموا في إنشاء متنٍ (sujet)، ولم يقفوا عند حدود الشروحات (commentaries) للمادة اللغوية المجموعة.

ويتمثّل الفارق الأساس الواضح بين الجهد اللغوي المبذول من كلا الطرفين المهتمّين بالمسألة اللغوية في بلاد الشام (أهل المجامع اللغوية من جهة والمستشرقون من جهة ثانية) في أن أعمال المعجميّين العرب اتخذت المنحى التتابعي أو الأحادي الخطّي (unilinéaire) في تعاملها مع الشأن اللغوي. وفي المقابل، ركّز المستشرقون وواضعو المعاجم اللهجية- أمثال بارتليمي- على مسألة الحكي أو «كلام الناس». لذا، انصبّ جهدهم على ما يسمّى في الدرس اللساني الحديث تعدّد الدلالات (polysémie)، ونعني بذلك الاشتراك اللفظي، أي استقصاء اشتمال دلالة الكلمة الواحدة على أكثر من معنيين.

ولمّا كنا في صدد معالجة موضوع الترجمة وآفاق تطوير العربية، فإن التوصية التي نصوغها ختامًا هي أن نبحث على الدوام عن الفاعل الاجتماعي (acteurs sociaux) للغة الترجمة؛ فالذين يتلقون هذه الكلمات الوافدة ويستخدمونها في الأسماء والمسميات، يشكلون في الحقيقة السواد الأعظم من الجمهور الذي يمتلك ذائقةً شعبية لغوية تُميّزه. لذلك، نراهم يستسيغون صيغة بعينها -معرّبة أو مترجمة- لتداول مقترض جديد تناهى إلى سمعهم، واستشعروا أهمية تداوله في حياتهم اليومية نظرًا إلى تطور حاجاتهم التواصلية. وفي المقابل، يعرضون أو يهملون صيغة أخرى أنتجتها مجامع لغوية عربية، باعتبارها نافرة ولا تلبّي حاجاتهم التواصلية، ولا وظيفة تعبيرية لها في خطابهم اليومي، ولا هي تُعرف بسرعة الإبلاغ والإيصال. ونخلص إلى أن عمل بارتليمي المعجمي الذي شمل أهم المدن في بلاد الشام، هو أنموذج حيّ للمؤلفات المعجمية اللهجية التي صدرت ابتداءً من الربع الأول للقرن العشرين، وعبّرت خيرَ تعبير عن الذات الجَمعية في العالم العربي من خلال رصد منطوقها الحيّ بمنهجية علمية وبصدقية وشفافية، فحفظت لنا تراثًا لغويًا وثقافيًا معيشًا وجعلته بين دفتي معجم رائد رصد ألفاظ الحياة العامّة في بلاد الشام، وشكل ولا يزال مرجعًا للدراسات الأنثروبولوجية التي عكست روح الأوساط الحضرية المدروسة، وأثبتت رصانة النشاط الترجمي والمعجمي، ولعلّ ذلك كله ما يجعلنا نَعُدّ هذا المستشرق الفرنسي رائدًا في تصنيف هذا الضرب من المعاجم.

ثائر ديب *

ترجمة العلوم ومصائرها في الثقافة العربية: محاولة في سياسات الترجمة

تعيد هذه الدراسة النظر في وقائع معروفة، هي وقائع ترجمة العلوم إلى اللغة العربية، انطلاقًا من عصر محمد علي في مصر، فتراها في ضوء ما يمكن تسميته «سياسات الترجمة» التي قد تنطوي على قراءة وتأويل جديدين ربما يكون لهما أثرهما في تعميق الآثار الإيجابية لتلك العملية وتخطّي آثارها السلبية.

تشير «سياسات الترجمة» إلى ما يكتنف عملية الترجمة من مؤثّرات ومقاصد وما يتأتّى عنها من مفاعيل، الأمر الذي يجعل السياق الذي تتم فيه الترجمة حاضرًا أشدّ الحضور بأسئلته التي تأتي الترجمة استجابة لها، وشكل هذه الاستجابة أو نوعها إذ تتأثر بأيديولوجية المترجم وجماع تكوينه المعرفي والاجتماعي الذي يؤثّر في خياراته كما يؤثّر في أدائه ومقاصده، ومدى التطابق بين ما يتوخّاه لترجمته من آثار ومفاعيل وما يتحقق فعلاً، أكان على صعيد الذات المترجَم لها أم على صعيد العلاقة بالآخر المترجَم منه، ما إن يتموضع النتاج في سياقاته المستقلة.

هكذا، تستكشف هذه الدراسة حيثيات الإنتاج الفكري في عصر محمد علي من حيث اتجاهاته العددية والنوعية بغية تبيّن موقع الترجمة العلمية فيه؛ كما تفصّل في بنية وتطور ما تدعوه «منظومة الترجمة» آنئذ، لتتوقف عند مصائر مشروع ترجمة العلوم بعد محمد علي، تلك المصائر التي نجمت عمّا اتسم به من خصائص لها علاقة بالبنى الثقافية والسياسية والاجتماعية-الاقتصادية وليس بالترجمة بمعناها التقني.

* مترجم وكاتب سوري، مدير تحرير تبين.

مقدّمة

مثّلت الترجمة، ولا تزال تمثّل، سياقًا رئيسًا ووسيلة أساسية في تحصّل العرب على العلم منذ بداية أزمنتهم الحديثة وإلى الآن، من دون أن يتبدّى من وراء ذلك ما يدلّ على تباشير مساهمة حقّة في الإنتاج والإبداع العلميين العالميين. ولعلّ هذا يكون سببًا كافيًا لتناول ترجمة العلوم إلى العربية بالدراسة المستفيضة المدقّقة، بحثًا عن أسباب هذا الاستعصاء في الإبداع العلمي، بخلاف مراحل قديمة من تاريخ العرب كانت علومهم فيها هدفًا للنقل والترجمة تستنير بها بقية الشعوب. فمن لا ينتج العلم ليس أمامه سوى أن ينقله ويترجمه. ولو أننا قسنا الحركة العلمية في بلد ما بتعداد الأبحاث العلمية المنشورة في المجلات العلمية المتخصصة، وقدّرنا وزن هذه الأبحاث بما يمثّله كجزء من الببلوغرافيا العلمية العالمية، فإننا لا نجد ذكرًا مميّزًا للعالم العربي إلّا ضمن تلك النسبة المئوية الضئيلة التي تشير إلى «بقية العالم» في مقابل النسب المئوية اللافتة الخاصة بالبلدان المنتجة للعلم[1]. ولا نقصد من هذا، بالطبع، أن نقلّل من شأن الترجمة التي تظلّ موجودة في جميع الأحوال، بل تشتدّ باشتداد التقدّم العلمي، وإنما نقصد مواجهة السؤال المتعلّق بوزن الترجمة قياسًا بالإنتاج والإبداع في مجتمع من المجتمعات، بما يشير إلى أفق تطور هذه الترجمة، أي ما إذا كانت تمثّل منطلقًا وحافزًا يشجّع على المساهمة في إنتاج العلم بدلًا من الاقتصار على نقله أم أنّها مجرد مواصلة للنقل من دون أن يبدو في الأفق ما يشير إلى نقلةٍ باتجاه آخر.

من اليسير أن نلمح في التاريخ ذلك الاقتران الذي لا يكاد يرقى إليه الشكّ بين محاولة النهضة وازدهار الترجمة، وفي مقدمتها ترجمة العلوم، بخلاف مراحل النكوص، حيث تخبو الترجمة وترتبك وتضطرب بارتباك العلاقة بالآخر واضطرابها. ولقد تكرّر هذا الاقتران المشار إليه مرتين على الأقل في التاريخ العربي. **أولاهما** هي حركة الترجمة التي شهدها العصر العباسي، وكانت حافزًا لـ «تشكّل العلم العربي» بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين، كما يشير عنوان أحد الفصول الأساسية في كتاب صادر حديثًا عن ترجمة العلوم في التاريخ القديم والوسيط[2]، حيث خلقت هذه الترجمة تقاليد علمية وفكرية كان لها أبعد الأثر في الحضارة الإسلامية، ومن ثمّ في الحضارة الإنسانية كما هو معروف. أمّا **الثانية**، فهي حركة الترجمة، العلمية أساسًا، التي شهدها عصر محمد علي في مصر (١٨٠٥-١٨٤٩)، وبدت ممهّدة لمساهمة ونهضة جديدتين، إلّا أنها انتهت إلى الإخفاق نظرًا إلى جملة من الأسباب والخصائص التي سنأتي إليها.

لقد تبنّى محمد علي حركة ترجمة شاملة لا مثيل لها في تاريخ الفكر العربي إلّا حركة الترجمة الشهيرة أيام

---

١ انظر على سبيل المثال، ما ورد في: إيزابيل بورديل، «لمحة عن البلدان المنتجة للعلم حاليًا،» ترجمة عدنان الحموي، **الثقافة العالمية**، العدد ٧١، ١٩٩٥، ص ١٥٠-١٥١، حيث نجد النسب التالية في ما يتعلق بإنتاج العلم: الولايات المتحدة الأميركية ٣٥,٨ في المئة، أوروبا الغربية ٣٤,٢ في المئة، اليابان ٨,٢ في المئة، كندا ٤,٥ في المئة، مجموعة الدول المستقلة عن الاتحاد السوفياتي (ما عدا دول البلطيق) ٢,٧ في المئة، أستراليا ٢,٨ في المئة، الدول الآسيوية الصناعية الجديدة ١,٦ في المئة، البلدان الآسيوية الأخرى ٣,٥ في المئة، أوروبا الوسطى والشرقية ٢,١ في المئة، إسرائيل ١,١ في المئة، جنوب أفريقيا ٠,٥ في المئة، أميركا اللاتينية ١,٤ في المئة، بقية العالم ١,٦ في المئة. ومع أنّ هذا المصدر يعود إلى سنة ١٩٩٥، فإن شيئًا جوهرياً لم يتغيّر، كما يدل تتبّع وقائع الإنتاج العلمي العربي بعد السنة المشار إليها. انظر، مثلًا، http://www.slideshare.net/mohammedaliwi1/ss-9800794.

2 Scott L. Montgomery, "The Formation of Arabic Science, Eighth through Tenth Centuries," in: Scott L. Montgomery, *Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), pp. 89- 137.

المأمون. ولعلّ في مقدورنا أن نعدّ ترجمة العلوم التطبيقية والبحتة، التي اقترنت بمحاولة النهضة في عصر محمد علي وكانت في القلب من هذه المحاولة، أهمّ وأكمل تجربة من هذا النوع في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، لا لأن هذه التجربة لم تتكرر بأي مقياس من المقاييس فحسب، وإنما أيضًا لأن نجاحاتها العابرة وإخفاقاتها المقيمة رسمت ملامح صورة العلم في العالم العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكامل القرن العشرين، ولا تزال ترسمها إلى الآن. لذا، كان من الطبيعي أن تتمّ دراستها دراسة ممحّصة إذا ما كان لنا أن ننطلق من صورة الحاضر في تلمّس مستقبل مختلف ونحن نقف على مشارف قرن جديد وألفية جديدة.

وعلى هذا الأساس، فإن ما يقف عليه هذا البحث هو: ١- حيثيات الإنتاج الفكري في عصر محمد علي من حيث اتجاهاته العددية والنوعية، بغية تبيّن موقع الترجمة العلمية التي شكّلت أساسه؛ ٢- بنية وتطور ما يمكن أن ندعوه «منظومة الترجمة» التي تكوّنت في عهد محمد علي وبلغت أرقى تطورها في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن التاسع عشر حتى أوائل أربعينياته؛ ٣- مصائر هذا المشروع بعد محمد علي وصولًا إلى لحظتنا الراهنة من ترجمة العلوم، ومدى التطابق والافتراق بين اللحظتين؛ ٤- تلمّس ما اتّصفت به ترجمة العلوم في عصر محمد علي من خصائص ميّزتها وكان لها الأثر البالغ في المصائر التي انتهت إليها. أمّا ما نتوخّاه من ذلك كلّه، فهو أن ننظر من خلال مثال محدّد، هو ترجمة العلوم في عصر محمد علي، إلى العلاقة التي تربط الترجمة العلمية، بل العلم عمومًا، بنظام المعرفة العام وما يربطهما معًا بالبناء الاجتماعي ككل. وبعبارة أخرى، فإن المراد هو النظر في علاقة الحوار والتفاعل أو السجال والتصادم بين العلم وبقية أنظمة المجتمع وأنساقه، حيث لا يوجد العلم، ولا التقنية، إلّا منغمسين في المجتمع وفي اللحظة التاريخية المعنية.

الإنتاج الفكري ومكانة الترجمة العلمية في عهد محمد علي

من حسن الحظّ أن ثمّة أكثر من حصر للكتب المنشورة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أكانت مؤلَّفة أم مُتَرجَمة، وهو ما يسمح بتتبع الوزن الذي حظيت به الترجمة قياسًا بالإنتاج العام، خاصة أن هذه الإحصاءات- على الرغم من اختلافها- تتفق على تحليل اتجاهات التأليف والترجمة أيام محمد علي[٣]. فلو أخذنا الكتب المنشورة بين عشرينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته مرتبةً بحسب كل فرع من فروع المعرفة، لوجدنا التالي[٤]:

٣ حصر جمال الدين الشيال في دراسته للترجمة في مصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر الكتب التي تُرجمت، وقد بلغ عددها ١٨٧ كتابًا: جمال الدين الشيال، **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥١)، الملحقان ١ و٢. أمّا الدكتور لويس عوض، فيشير إلى أن مجموع الكتب المترجمة في عصر محمد علي هو ١٩١ كتابًا، انظر: لويس عوض، «الترجمة وتطور التعبير الأدبي،» في: لويس عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٤)، ص ١٦٦. بينما تشير الدكتورة عايدة إبراهيم نصير إلى أن العدد هو ٢٦١ كتابًا، انظر: عايدة ابراهيم نصير، **حركة نشر الكتب في مصر في القرن التاسع عشر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، ص ٢٨٣. وربما كان مردّ هذا الاختلاف هو حساب الكتيّبات المترجمة أم عدم حسابها، فضلًا عن حساب ما تُرجم إلى غير اللغة العربية (كالتركية مثلًا) أم عدم حسابه.

٤ هذا الجدول نتاج دمج ثلاثة جداول منفصلة كل منها خاص بعقد من العقود الثلاثة، وردت في: المصدر نفسه، ص ١٧٩، ١٨٤ و١٨٩ على التوالي.

الفترة / الموضوع	العشرينيات	الثلاثينيات	الأربعينيات
اللغات	٢٧	٦١	٦١
العلوم الاجتماعية	٢٥	٥٦	٥٢
الديانات	١٣	٢٦	٥٠
الآداب	١١	٥٢	٥٢
العلوم البحتة	٩	٢٤	٥٧
العلوم التطبيقية	٩	٦٨	٧٢
التاريخ والجغرافيا	٦	٥٠	٣١
الفلسفة	٤	–	١٩
المعارف العامة	١	٥	١٠
الفن	–	–	–
المجموع	١٠٥	٣٤٢	٤٠٤

وإذا أخذنا الكتب المترجمة في كل موضوع من موضوعات المعرفة خلال هذه الفترة ذاتها، والنسبة المئوية لِما تُرجمَ في كل موضوع، نلاحظ ما يلي[٥]:

الفترة / الموضوع	العشرينيات	الثلاثينيات	الأربعينيات	المجموع	النسبة المئوية
اللغات	١	٤	٧	١٢	٪٤,٦
العلوم الاجتماعية	٩	٤	١٦	٢٩	٪١١,١
الديانات	١	١	٨	١٠	٪٣,٨
الآداب	١	٨	١٠	١٩	٪٧,٣
العلوم البحتة	١	١٨	٣٧	٥٦	٪٢١,٤
العلوم التطبيقية	٥	٤٢	٤٤	٩١	٪٣٤,٩
التاريخ والجغرافيا	٣	٢٠	١٤	٣٧	٪١٤,٢
الفلسفة	–	٥	١	٦	٪٢,٣
المعارف العامة	–	–	١	١	٪٠,٤
الفن	–	–	–	–	–
المجموع	٢١	١٠٢	١٣٨	٢٦١	٪١٠٠

٥ المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

كان أول كتاب تُرجِمَ عن الفرنسية إلى العربية وطُبعَ في المطبعة العربية التي أنشأتها الحملة الفرنسية على مصر هو كتاب **مرض الجدري** من تأليف دي جينيت وترجمة رفاييل زخور، ليتلو بعد ذلك صمت طويل دام حتى دارت مطبعة محمد علي في بولاق سنة [٦]١٨٢٢. ومن هنا ما نلاحظه من أن مجموع ما نُشرَ في العشرينيات لم يتجاوز ١٠٥ كتب، من بينها ٢١ كتابًا مُترجمًا. أمّا في الثلاثينيات، ومنذ أوائلها، فقد «بلغت البلاد درجة عظيمة من التقدم والنظام فأُسست ترسانات الإسكندرية وأنشئ أسطول بدل الذي أحرقته الدول في نافارين ووفد على مصر أثناء ذلك عدد عظيم من كبار الأوروبيين ومشاهيرهم. وفي سنة ١٨٣٠ أنشأ كلوت بك حكيمباشي الجيش مدرسة الطب واستبالية الخانقاه وأنشئت مدرسة السواري بالجيزة والطوبجية بطرة والبيطرية بشبرا»[٧]. وقد ترتّب على ذلك ازدهار التأليف والترجمة ونشر الكتب في الثلاثينيات، حين وصل العدد إلى ١٠٢ من الكتب المترجمة، أي خمسة أمثال ما تُرجمَ ونُشرَ في العشرينيات (٢١ كتابًا)، وذلك لسدّ حاجة المدارس، فضلًا عمّا ساهمت به عودة البعثات التي كان محمد علي قد أرسلها إلى البلدان الأوروبية لتلقّي علومها ومعارفها، حيث وصلت هذه المساهمة إلى ذروتها في الأربعينيات، فكان مجموع ما نُشرَ هو ٤٠٤ كتب، ووصلت المترجمات إلى ١٣٨ كتابًا. والمبعوثون هؤلاء هم صفوة النهضة المصرية وعمادها. وقد كان «مجموع ما أرسل إلى فرنسا من سنة ١٨٢٦ إلى سنة ١٨٣٣ مائة وأربعة عشر مبعوثًا»[٨] فإذا أضفنا عدد المرسلين إلى دول أخرى في تلك الفترة يصل العدد إلى ١٣٨ مبعوثًا إلى فرنسا والنمسا وإنكلترا[٩]. وقد تسبب هؤلاء في ازدهار الحياة الثقافية في مصر، وجنت البلاد ثمرة ذلك في سنتي ١٨٤٠ و ١٨٤١، ليأتي من ثمّ نوع من الانكسار في سنتي ١٨٤٢ و ١٨٤٣ (حيث لم يُنشر سوى ٣٤ و ٢٨ كتابًا على التوالي في هاتين السنتين)، وذلك نظرًا إلى الحالة السياسية التي تلت تحييد سلطة محمد علي وتقييدها سنة ١٨٤١ وانعكاس ذلك على الإنتاج الفكري[١٠].

من الملاحظ في الكتب المنشورة في الثلاثينيات تفوّق كتب العلوم التطبيقية (٦٨ كتابًا من بينها ٤٢ كتابًا مُترجمًا)، وأغلبها كتب في الطب، ويليها ما نُشرَ في اللغات (٦١ كتابًا من بينها ٤ كتب مُترجمة)، ثم في مجال العلوم الاجتماعية (٥٦ كتابًا من بينها ٤ كتب مترجمة)، وتأتي المعارف العامة في أسفل القائمة، حيث نُشر فيها ٥ كتب فقط ليس من بينها أي كتاب مُترجم. وهذا ما يسري تقريبًا على الأربعينيات، إذ تحتل العلوم التطبيقية رأس القائمة (٧٢ كتابًا من بينها ٢٤ كتابًا مُترجمًا)، تليها اللغات، ثم العلوم البحتة، وتأتي المعارف العامة في ذيل القائمة، وحتى الأربعينيات لم يصدر أي كتاب في الفن[١١].

لاحظ الدارسون، في إثر النظر في تواريخ الترجمة والطبع، أن النهضة العلمية في مصر بدأت بترجمة كتب الطب التي بلغت أوجها في الثلاثينيات، قبل ترجمة كتب العلوم الهندسية التي بلغت أوجها في الأربعينيات من القرن التاسع عشر[١٢]. كما لاحظوا، من تتبّع توزيع تخصصات المبعوثين وقَرْنها باتجاهات الترجمة في مصر محمد علي، أن العلوم التطبيقية والبحتة كانت موضع رعاية محمد علي الكاملة والشاملة، ولم يكن

٦ عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق**، ص ١٤٨- ١٤٩.
٧ صالح جودت، **مصر في القرن التاسع عشر** (القاهرة: مطبعة ومكتبة الشعب، [١٩٠٤])، ص ١٦.
٨ عمر طوسون، **البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد** (الإسكندرية، مصر: مطبعة صلاح الدين، ١٩٣٤)، ص ٥٣.
٩ المصدر نفسه، ص ٤٠٨.
١٠ نصير، ص ٥٧.
١١ المصدر نفسه، ص ١٨٣ و١٨٨-١٨٩.
١٢ عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق**، ص ١٥٩- ١٦٠.

للآداب أي نصيب رسميّ في ثقافة النصف الأول من القرن التاسع عشر[١٣]. لقد بلغ عدد المُترجمات في مجال العلوم (التطبيقية والبحتة) ١٤٧ كتابًا، أي بنسبة ٥٦ في المئة من مجموع ما تُرجمَ خلال النصف الأول من القرن، في حين بلغ عدد المُترجمات في مجال العلوم الاجتماعية (اجتماع، سياسة، اقتصاد، قانون، تاريخ وجغرافيا) ٦٦ كتابًا، أي بنسبة ٢٥ في المئة، أمّا في مجال الإنسانيات (معارف عامة، فلسفة، ديانات، لغات، آداب) فقد كان المجموع ٤٨ كتابًا، أي بنسبة ١٩ في المئة.

منظومة الترجمة في عهد محمد علي: البنية والتطور

يرجع الفضل الأكبر في نقل العلوم الحديثة إلى مصر والعالم العربي إلى ما تُرجم من هذه العلوم خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر أيام محمد علي. أمّا قبل ذلك، في القرن الثامن عشر، فكان العلم والتعليم في حالة مزرية من الانكماش والضعف. وبمجيء الحملة الفرنسية إلى مصر، تفتحت الأذهان على العلوم الحديثة من كيمياء وطبيعة وجغرافيا وتاريخ وإدارة واقتصاد وفنون، وهو ما عبّر عنه عبد الرحمن الجبرتي أصدق تعبير في كتابة الشهير **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**.

بالطبع، لم تُنقل هذه العلوم إلى العربية دفعة واحدة، بل سبقتها الحاجة إليها؛ فبعد تولية محمد علي حكم البلاد، تطلّع إلى تكوين جيش قوي، فأنشأ المدارس الحربية وأتبعها بالمدارس الطبية – بشرية وبيطرية – حفاظًا على صحة الجيش من جنود وخيول. ثمّ احتاج إلى الحصون والقلاع والأسلحة، فأنشأ المدارس الهندسية والفنية، وأرسل بعثات تمثّل تخصصاتها العلوم الحديثة من عملية وتطبيقية وفنية. والحال أن هذه الحاجات وتتاليها هي التي ترسم تاريخ الترجمة الحديثة في بداياته، حيث يمكن أن نقسم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل: (١) مرحلة المترجمين السوريين الذين ظهروا مع الحملة الفرنسية على مصر، وكانوا طلائع المترجمين في عصر محمد علي في الفترة بين سنتي ١٨٢٢ و ١٨٣١، أي حتى عودة بعثته الأولى من الطلبة المصريين في أوروبا؛ (٢) مرحلة المبعوثين المصريين في أوروبا، وهي تبدأ نحو سنة ١٨٣١ وتنتهي بنهاية عهد محمد علي سنة ١٨٤٩؛ (٣) مرحلة خرّيجي مدرسة الألسن التي أنشأها محمد علي سنة ١٨٣٥ وظلّت تخرّج المترجمين حتى أغلقها عباس الأول سنة ١٨٤٩، علمًا أن هذه المراحل متداخلة ومتفاعلة في ما بينها[١٤].

في بادئ الأمر، استعان محمد علي بالمترجمين السوريين لسدّ حاجات المدارس الحديثة من الكتب. وقد أورد جمال الدين الشيال دراسة تفصيلية لحياة هؤلاء المترجمين والكتب التي ترجموها[١٥]، وهي لا تعدو أن تكون بعض الكتب العلمية التي كانت من أوائل ما وُجِدَ مطبوعًا باللغة العربية في ذلك الحين مؤذّنًا بفجر جديد لهذه اللغة، فضلًا عن أن **القاموس الطلياني العربي** الذي وضعه رفاييل زاخور السوري كان فاتحة خير في توجيه الأنظار لمحاكاة مثل هذا الصنيع. وكان محمد علي قد استخدم هؤلاء المترجمين ريثما يتوافر لديه السند من المصريين، أكان من المبعوثين– حيث كان من أهمّ أهداف محمد علي أن يقوم هؤلاء بترجمة الكتب في فروع المعرفة المختلفة إلى اللغتين العربية والتركية لاستخدامها في مدارسه الحديثة[١٦]– أم من المدارس وخريجيها، خاصةً مدرسة الألسن.

١٣ المصدر نفسه، ص ١٦٧، ونصير، ص ٢٨٠.

١٤ عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق**، ص ١٤٨.

١٥ الشيّال، ص ١٥.

١٦ أبرز المترجمين في أوائل القرن التاسع عشر كان عثمان نور الدين، وهو أول مبعوث أوفده محمد علي إلى أوروبا، حيث أمضى خمس سنوات في إيطاليا بين سنتي ١٨٠٩ و ١٨١٤ ثم ثلاث سنوات بين فرنسا وإنكلترا، وعاد إلى مصر في سنة ١٨١٧ وأسس أول مدرسة نظامية هي مدرسة بولاق ومكتبتها في سنة ١٨٢٠-١٨٢١. انظر: عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق**، ص ١٠٥، ونصير، ص ٢٧٩.

تلك لمحة بحسب المراحل التاريخية للترجمة في عصر محمد علي. أمّا بنية هذا النشاط الترجمي، إذا ما نظرنا إليها في أرقى اللحظات التي بلغتها في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن التاسع العاشر، فكان عمادَها أمران اثنان: **المدارس الخصوصية** التي أقامها محمد علي، و**المبعوثون** الذين أرسلهم إلى البلدان الأوروبية. فعلاوة على مدارس الطب التي كان محمد علي قد أنشأها قبل الثلاثينيات، كان هناك بعض المدارس التي أنشئت في الثلاثينيات وتسبّبت في تنشيط حركة الترجمة، مثل مدرسة الطوبجية (المدفعية) في طره (١٨٣١)، وكان فيها مطبعة تقوم على طبع كتبها الدراسية المؤلَّفة والمترجَمة، وكذلك مدرسة الإدارة (١٨٣٤) التي كان من أهمّ أهدافها تخريج موظفين ومترجمين يقومون بنقل الكتب التي ترغب الحكومة في نقلها من الفرنسية والإيطالية إلى العربية أو التركية[١٧]، إلى جانب مدرسة التاريخ والجغرافيا (١٨٣٤ أيضًا) التي أُلْحِقَتْ بمدرسة المدفعية. ويعتبر جمال الدين الشيال المدرستين السابقتين بمنزلة الخطوات التمهيدية التي سبقت مدرسة الألسن (١٨٣٥)[١٨]. يُضاف إلى ذلك وجود مدارس أخرى، مثل مدرسة الزراعة (١٨٣٦) التي نصّت لائحتها على أن «المدرس الأول، الباشخوجة، عليه أن يقضي بقية ساعات اليوم في ترجمة دروس النبات والموضوعات الأخرى التي يحيل الناظر إليه ترجمتها من الفرنسية إلى العربية»[١٩]. أمّا مدارس الهندسة، فثمة إشادات بجهدها في الترجمة من قبل لجنة تنظيم المدارس، لما ساهم به مدرسوها في ترجمة الدروس وطبع المُتَرْجمات بالمطبعة الحجرية الملحقة بالمدرسة[٢٠].

تمثّل مدرسة الألسن ذروة ذلك كلّه، حيث غدت، بفضل نشاط الطهطاوي أساسًا، ملتقى ثقافة الشرق والغرب، تجمع بين دراسة اللغات الأجنبية والأدب والنحو والقصص والتاريخ الغربي، حتى إذا ظفر الطلبة بنصيب موفور من الثقافتين، مضوا ينقلون الثقافة الغربية ممثلةً في تلك الكتب التي ترجموها في جميع الفنون والصناعات والعلوم، متأثرين بمثلهم الأعلى رفاعة الطهطاوي[٢١]. كانت الغاية من إنشاء مدرسة الألسن إعداد مترجمين لمصلحة الحكومة، وتكوين قلم للترجمة من خريجيها، وإنْ كان إنشاء هذا القلم قد تأخرّ حتى الأربعينيات، حيث أنشئ ملحقًا بمدرسة الألسن وتحت إشراف الطهطاوي الذي يجمع فيه خريجي مدرسة الألسن ويراقب إنتاجهم على أيدي أساتذة متخصصين[٢٢]. وقد قُسِمَ قلم الترجمة إلى الأقلام التالية: (١) قلم ترجمة الكتب المتعلقة بالعلوم الرياضية؛ (٢) قلم ترجمة كتب العلوم الطبية والطبيعية؛ (٣) قلم ترجمة المواد الاجتماعية أو "الأدبيات" كالتاريخ والجغرافيا والمنطق والأدب والقانون والفلسفة .. إلخ؛ (٤) قلم الترجمة التركي. ويشرف على كل قلم من هذه الأقلام ضابط خريج من مدرسة الألسن ومعه عدد آخر أدنى رتبة من خريجيها[٢٣]. أمّا تزويد المترجمين بالكتب المراد ترجمتها، فكان يتم نتيجة ما يقوم به ديوان المدارس من طلب إلى نظّار المدارس الخصوصية في كلّ عام بإعطائه بيانًا بالمؤلّفات التي جدّت في المواد التي تدّرس بمدرستهم، حتى إذا وجدها رفاعة في مكتبة مدرسة الألسن وزّعها بين المترجمين وإلّا بعث في طلبها من أوروبا[٢٤].

---

١٧ أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**، كتب مقدمته محمد شفيق غربال (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨)، ص ٨٣.
١٨ الشيال، ص ٣٨-٣٩.
١٩ عبد الكريم، **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**، ص ٣٥١.
٢٠ نصير، ص ٢٤٩.
٢١ إبراهيم زكي خورشيد، **الترجمة ومشكلاتها** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٧٦.
٢٢ عبد الكريم، **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**، ص ٣٣٩-٣٤٤.
٢٣ الشيال، ص ٤٣.
٢٤ نصير، ص ٢٥٤.

هذا بالنسبة إلى المدارس. أمّا في ما يتعلّق بالمبعوثين، فقد أرسل محمد علي بعثات للتخصص في الحرب برًّا وبحرًا، وفي الترجمة والقانون والسياسة والطب والصيدلة والزراعة والطبيعة والكيمياء والمعادن والرياضة والميكانيكا، بالإضافة إلى فروع متنوعة من الفنون والصنائع(٢٥). وكان من أهمّ الأهداف المنشودة من إرسال أعضاء تلك البعثات ترجمة الكتب في مجال تخصصهم، إذ حرص محمد علي على الاستفادة السريعة من العائدين بإعطائهم كتبًا يترجمونها وهم ما زالوا في الحجر الصحي. وكان يضطر أحيانًا إلى استعمال العنف، حيث «فرضت الحكومة على كلّ عضو من البعثات ترجمة جميع الكتب التي درسها حتى ينتفع بها سائر الطلبة، فاتسعت أعمال الترجمة، واضطرت الحكومة إلى أن تغلق على هؤلاء المدرسين أبواب القلعة لا يبرحونها حتى ينتهوا ممّا كُلِّفوا بأدائه، فإذا فرغوا من مهمتهم سلموا المترجمات إلى المطبعة الأميرية لتصبح بعد قليل كتبًا في أيدي طلبة المدارس»(٢٦). بل إن محمد علي لم يقتصر على هذا في الحثّ على الترجمة، فقد أصدر في ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٨٣٤ أمرًا لكل من المبعوثين في الخارج أن يترجموا الكتب التي يدرسونها في أوروبا أولًا بأول في أثناء إقامتهم في البعثة وأن يرسلوها إلى مصر(٢٧). والحال أن ما ساهمت به المدارس الخصوصية من ناحية، وما أنجزه طلبة البعثات، وهم لا يزالون في دور التحصيل أو عقب عودتهم إلى البلاد، من ناحية أخرى، قد كان لهما الفضل في ما وصل إلينا من مترجمات في الثلاثينيات.

علاوة على المدارس والبعثات، اشتملت منظومة الترجمة في عهد محمد علي على **مصححين** كانوا يقومون على إصلاح الدروس والكتب المترجَمة قبل طبعها، وكانوا عادة من مشايخ الأزهر(٢٨). ومع أن هؤلاء المشايخ عرقلوا الخروج من إسار البلاغة التقليدية، فإنهم أدّوا دورًا إيجابيًا في ترقية أساليب التعبير، أكان في النثر العلمي أم في النثر الفني؛ ففي حين كانت تروق هؤلاء ضروب السجع التي قد تصل في بعض الأحيان إلى حد مضحك فعلًا(٢٩)، فإن دائرة السجع ضاقت حتى انحصرت في عناوين الكتب وفي ما يُكتب لها من مقدمات. أمّا النصوص نفسها، فكادت أن تخلو من السجع التقليدي. وإضافةً إلى المصححين، ظهرت الحاجة لاحقًا إلى **المراجعين** حين ظهر مترجمون من غير الأطباء والمهندسين المتخصصين في الخارج، وذلك بعد إنشاء مدرسة الألسن التي لم تكن تُدَرَّس فيها العلوم بصفة أساسية وإنما اللغات. ولذا، حرِص ديوان المدارس على تعيين مبيّضين ومصححين ومحررين بقلم الترجمة حتى إذا ما تمّت الترجمة لكتاب أُرسِلَ إلى الديوان لبتّ أمر طباعته(٣٠).

لا بدّ من أن نذكر ضمن هذه المنظومة **محمد علي نفسه**، أكان بما عُرِف عنه من استعجاله الترجمة ومكافأة المجيدين فيها ومعاقبة المهملين، أم بسيطرة الدولة ممثلةً في شخصه أو من ينوب عنه على أركان النشر جميعًا، بدءًا من التكليف بالترجمة أو التأليف حتى التوزيع، مرورًا بالأمر بالطبع وتحديد عدد النسخ(٣١)، لكأن الترجمة بالنسبة إلى محمد علي كانت مسألة حياة أو موت.

---

٢٥ طوسون، ص ١-٨، من فهرس أسماء وتراجم تلاميذ البعثات.

٢٦ جاك تاجر، **حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ٢٨.

٢٧ عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق**، ص ١٠٥.

٢٨ علي مبارك، **الخطط التوفيقية**، مج ٣، ج ١١، ص ١٠.

٢٩ من الأمثلة على ذلك: **رضاب الغانيات في حساب المثلثات وبهجة الرؤساء في أمراض النساء**. وكان الطهطاوي قد ترجم أثناء بعثته في باريس كتابًا عنونه **دائرة العلوم في أخلاق الأمم وعوائدها** وأرسله إلى القاهرة حيث جعل هؤلاء المصححون العنوان **قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر**.

٣٠ نصير، ص ٢٥٦.

٣١ أبو الفتوح رضوان، **تاريخ مطبعة بولاق، ولمحة في تاريخ الطباعة في بلدان الشرق الأوسط** (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٣)، ص ٨٧.

مصائر المشروع بين الماضي والحاضر

لو أردنا أن نشير بكلمة واحدة إلى مصير الترجمة بعد محمد علي لكانت هذه الكلمة هي الانحدار؛ فإذا ما عادت بعض اللحظات العابرة من الترجمة، فإن تلك الترجمة لم تكن علمية في أساسها، وهو ما يسري منذ غياب محمد علي إلى الآن. فعلى عكس النهضة والتقدم والنشاط الذي امتاز به عصر محمد علي، يبدأ النصف الثاني من القرن التاسع عشر بتراجع مستمر حتى نهاية حكم سعيد سنة ١٨٦٣، حين بدأت الخمسينيات وقد أُلغيت مدرسة الألسن وتشتت مترجموها على مختلف النظارات، وكلّفوا بأعمال إدارية لا تمتّ إلى الترجمة بصلة. أمّا عقلها وقلبها، الطهطاوي، فكان منفيًا في السودان. وإذا ما كان حكم عباس الأول (١٨٤٩-١٨٥٤) قد ألغى مدرسة الألسن، فإن حكم سعيد (١٨٥٤-١٨٦٣) ألغى ديوان المدارس، مثبتًا ما عُرف عنه من كراهية للعلم والمتعلمين، حيث أشيع عنه قوله إنَّ من الأيسر حكم أمّة جاهلة قياسًا بحكم أمّةَ أهلها من المتعلمين المستنيرين. وإذا ما كان عدد المُتَرْجَمات الصادرة في الخمسينيات (٧٤ كتابًا) لم يهبط إلى أكثر من ذلك، فإنَّ السبب هو إعادة الطباعة، فضلًا عن تأثر الترجمة بعودة الطهطاوي من منفاه في الخرطوم عند تولي سعيد الحكم سنة ١٨٥٤، «حيث نجح في سنة ١٨٥٦ في إنشاء مدرسة مستقلة (بالقلعة)... كانت في أصل نشأتها مدرسة حربية لأركان الحرب... وبعد قليل أنشأ بها قلمًا للترجمة، رأسه تلميذه صالح مجدي فاقترب بمدرسة أركان الحرب هذه من مدرسة الألسن القديمة»[٣٢].

يلاحَظ مع بداية الستينيات من القرن التاسع عشر نوع من تغيّر الاتجاه والخطة إذا جاز التعبير؛ فقد تأثّرت حركة الترجمة والمترجمات المنشورة بمسعى الخديوي إسماعيل لترجمة القوانين الفرنسية، إذ أنشأ قلمًا للترجمة سرعان ما أهمله حين تمّ له ما أراد. بل إن هذا القلم ولد ضعيفًا لأن إسماعيل لم يتبع خطوات جدّه في إنشاء مدرسة الألسن أولًا لتمدّ قلم الترجمة بالمترجمين الذين يحققون الغرض الذي من أجله أقيم القلم. ولقد «بلغ من ضعف هذا القلم وقلّة الكفايات فيه أنه لما أحيلت إليه ترجمة بعض اللوائح والإرشادات الصحية، أعادها رفاعة بك محتجًا بأن بها مصطلحات طبية لا يمكن ترجمتها إلّا بمدرسة الطب، وطلب إليه ترجمة بعض الأوراق إلى اللغة التركية فردّ رفاعة بأن القلم ليس به سوى مترجمين للغة الفرنسية»[٣٣]، وكان رفاعة دائم الشكوى لقلّة المترجمين، وأنهم أصبحوا أسماء بلا أجسام.

عمومًا، كثيرًا ما يُدعى عصر إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩) عصر النهضة الثانية، إذ فاقت نسبة التأليف نسبة الترجمة، وشهد مجال الترجمة ازدهارًا على الرغم من كلّ شيء. إلّا أن هذه النهضة كانت أدبيةً أساسًا، وما صدر في الترجمة إنما كان يعكس الاهتمام بتدريس اللغات[٣٤]. أمّا في الثمانينيات، فأُنشئت مدرسة الألسن سنة ١٨٧٨ وظلّت مفتوحة حتى سنة ١٨٨٥. وفي سنة ١٨٨١ تقرر إنشاء مكتب للترجمة والتحرير تولّى إدارته أديب إسحق ثم مصطفى رضوان، وظلّ مفتوحًا حتى سنة ١٨٩٩ وتلاه مدرسة (أو مكتب) للترجمة سنة ١٨٨٥ لم يكن مترجموها كما ينبغي، الأمر الذي أدّى إلى الاستعانة بالمترجمين السوريين[٣٥].

يكفي إجراء مقارنة بين حصيلة ما نُشر في كل موضوع خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر

٣٢ محمد عمارة، **رفاعة الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤)، ص ٩٦.
٣٣ أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي الى اوائل حكم توفيق، ١٨٤٨-١٨٨٢**، ٣ مج (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٤٥)، مج ٢: **عصر إسماعيل والسنوات المتصلة به من حكم توفيق، ١٨٦٣-١٨٨٢**، ص ١٤٧.
٣٤ نصير، ص ٢٦٤.
٣٥ المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

والنصف الثاني منه حتى تتضح حقيقة ما جرى بعد محمد علي؛ ففي النصف الأول تصدّرت كتب اللغات وكتب العلوم التطبيقية رأس القائمة (١٤٩ كتابًا لكل منها)، ثمّ ما نُشر في العلوم الاجتماعية (١٣٣ كتابًا) ثم الآداب (١١٥ كتابًا) والديانات (٩٠ كتابًا) والعلوم البحتة (٩٠ كتابًا) والجغرافيا (٨٧ كتابًا) والفلسفة (٢٣ كتابًا)، وجاءت المعارف العامة في ذيل القائمة (١٦ كتابًا)، ولم يصدر في الفن أي كتاب. ولو قسمنا هذه الموضوعات بحسب أقسام المعرفة الثلاثة، لوجدنا أن نسبة الإنسانيات تبلغ ضعف ما نُشر في كلٍّ من المجالين الآخرين (العلوم والعلوم الاجتماعية)، من دون أن يلغي ذلك أن نهضة محمد علي كانت نهضة علمية حربية، ذلك أن سبب تفوق الإنسانيات في عهده يكمن في حاجات ما أنشأه من مدارس حديثة للغة العربية وآدابها.

أمّا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فنجد أن حصاد ما نُشرَ من الموضوعات المختلفة قد احتلت فيه الديانات مركز الصدارة (٢٦٠٤ كتب) يليها الأدب (١٦٤٧) ثمَّ اللغة (١٣٢٦) والعلوم الاجتماعية (١٠٢٤) ثمّ التاريخ والجغرافيا (١٠٣٧) فالفلسفة (٦٥٤) ثمّ العلوم البحتة (٤٨٠) والتطبيقية (٤٣١) والمعارف العامة (٢٨٦) وأخيرًا الفنّ (٣١). وبحسب التقسيم الثلاثي، نجد أن الإنسانيات شكّلت ٦٦ في المئة، والعلوم الاجتماعية ٢٤ في المئة والعلوم ١٠ في المئة فقط[٣٦]. وهذا انعكاس واضح للحالة السياسية والثقافية والاقتصادية التي مرت بها مصر خلال حكم كلٍّ من عباس الأول وسعيد. بل إن التفوق في مجال الإنسانيات لا يعطي مؤشرات بازدهار الحالة الثقافية، لأن ما نُشر خلال تلك الفترة كان اجترارًا لما صدر خلال النصف الأول من القرن في مجال الأدب والدين واللغة[٣٧]. أمّا مجموع ما تُرجم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فهو ٥٤٤ من مجموع ٩٥٣٨ كتابًا، ولم يتجاوز ما تُرْجَمَ من العلوم التطبيقية والبحتة ١٤٨ كتابًا[٣٨].

الحال، أن وضع الترجمة العلمية لم يختلف كثيرًا إلى الآن؛ فما فعلته حركة الترجمة العربية على امتداد عقود متتابعة هو «التقوقع في مجال واحد» على حدّ تعبير الدكتور جابر عصفور، حيث التركيز على الأدب والإنسانيات والعلوم الاجتماعية، وهو ما ترتب عليه ضمور حركة الترجمة في مجالات كثيرة من المعرفة الإنسانية، وعلى رأسها مجالات العلوم التطبيقية وما يتصل بها من معارف وعلوم بينية لا تتوقف عن النماء والولادة. وذلك أمر يتناسب، بحسب الدكتور عصفور، وهامشية العلم في ثقافتنا، ويقدم الدليل المباشر على أن العلم لم يصبح إلى اليوم مكونًا أساسيًا من مكونات هذه الثقافة، وتأكيد ذلك أننا لا نزال نتحدث عن الثقافة بمعزل عن العلم، كما لو كان العلم غير الثقافة، وكما لو كانت الثقافة يمكن أن تقوم من دون العلم. ولقد ترتب على ذلك نقص لافت في أعداد المترجمين الأكفاء في مجالات العلوم، وعدم الاهتمام بالتخصص في الترجمة العلمية أو تدريس تقنياتها النوعية ضمن برامج دبلومات أو شهادات الترجمة التي تمنحها أقسام اللغات في الجامعات العربية. بل إن الدكتور جابر عصفور يصل إلى حد القول إنه «لولا بعض الجهود الفردية المتناثرة التي يقوم بها بعض رجال العلم المهتمين بالثقافة العامة، وإشاعة الثقافة العلمية في المجتمع، لكان الكتاب العلمي المترجم نسيًا منسيًا في ثقافتنا»[٣٩].

٣٦ المصدر نفسه، ص ١٩٤.
٣٧ المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
٣٨ المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
٣٩ جابر عصفور، «سلبيات حركة الترجمة المعاصرة: ورقة أولية،» **مجلة الألسن للترجمة**، العدد ١ (حزيران/ يونيو ٢٠٠١)، ص ٥٦-٦٠.

وإزاء غياب التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والاجتماعية والإنسانية، فإنّ المرء لا يسعه إلّا أن يلاحظ التناقض بين التدخّل المفرط للدولة أيام محمد علي وغياب أي تخطيط شامل في هذه الأيام بحيث تتم مراعاة الأولويات ووضع السياسات وتحديد ما ينبغي أن يُترجَم وما ينبغي ألّا يُترجَم. ولقد ترتّب على ذلك ما نراه اليوم من ضعف شديد يبلغ حدّ الفوات في مجال العلم، بعد أن توهمنا لفترة إمكانية حرق المراحل الثقافية، أو البدء بالنتائج من دون المقدمات، أو إمكانية إغفال الأصول الكبرى في ثقافات العالم. ولعلّ الأهم من ذلك كله، وإزاء تلك الفورة العلمية الناشطة في عهد محمد علي وما يشبه الموات العلمي في هذه الأيام، أن نتساءل عن الأسباب الكامنة وراء ذلك، في مسعى لمعالجة سليمة لا تكرر أخطاء الماضي.

خصائص الترجمة العلمية في عهد محمد علي: بذور الإخفاق

يشكّل حكم محمد علي الطويل (١٨٠٥–١٨٤٩) واحدًا من أهم الفصول في تاريخ مصر والعالم العربي. فعلى الرغم من أن كثيرًا من إصلاحاته لم تعش إلى ما بعد عهده، بل سقطت أحيانًا في عهده بالذات، فإنه نجح مع ذلك في ترك بصماته على كامل تطور العرب الحديث. فقد كان الهدف الرئيس لمحمد علي أن يخلق قوة عسكرية، وأن يدعم مركزه الشخصي على حساب كبار ملّاك الأرض من ناحية والمصالح الأجنبية من ناحية أخرى. ولقد لاحظ أن ثمة دينامية تميّز البلدان الأوروبية في أيامه وتهبها قوة ومنعة، وتكمن في العلم والتكنولوجيا وتطويرهما الدائم، وتصوّر أن من الممكن نقل هذه الدينامية عن طريق الترجمة، فاستعجل هذه الأخيرة أشدّ الاستعجال، حتى قيل إنه اضطر في إحدى المرّات إلى أن يقسم كتابًا بحّد سيفه إلى ثلاثة أجزاء ويوزعه على ثلاثة مترجمين لإنجاز ترجمته في ثلث المدة. غير أن ترجمة العلوم في أيامه تميزت بعدد من الخصائص، وأحاطت بها جملة من الظروف أفضت إلى إخفاقها من دون تحقيق ما أراده لها محمد علي، فما بالك بما أراده لها ذلك العقل النهضوي الوضّاء، رفاعة الطهطاوي، الذي تجاوز كثيرًا في طموحاته ما كان يبتغيه ذلك الباشا الذي أرسله إلى باريس طلبًا للعلوم.

أول ما يلفت الانتباه في خصائص الترجمة في عهد محمد علي هو أنها كانت **أوامرية وفوقية وسلطوية** في توجهاتها وخياراتها؛ فقد ارتبطت بأحلام محمد علي الإمبراطورية وبمقتضيات بناء جيشه. وها هو الرأي الصريح لأكبر مدافع عن محمد علي في القرن التاسع عشر، وهو كلوت بك الذي يقول: «الجيش وما يرتبط به من الفروع العديدة هما اللذان دفعا بمصر في تيار الحركة المدنية التي ما برحت تسوقها إلى الأمام»[٤٠]. وبحسب الدكتور لويس عوض، فإن كل ما استحدثه محمد علي في مصر من أدوات الدولة الحديثة، أكان في باب التنظيم والإدارة أم في باب العلوم والتكنولوجيا، كان مجرد وسائل لخدمة مطامعه العسكرية. وإن آخر ما كان محمد علي يفكر فيه هو بناء الإنسان على أرض مصر. ولذا، ما إن دالت دولته حتى زال الصرح العمراني الكبير الذي شيده على الرمال. وغاصت مصر في ظلمات العصر الوسيط زمن عباس الأول[٤١]. وهذا هو الاتجاه الذي يسير فيه الدكتور مصطفى ماهر أيضًا، إذ ينقل عن عزت عبد الكريم أن محمد علي كان رافضًا «تعميم التعليم بين أبناء العامة» وأنه كان يستخدم هذا التعليم في حدود مصلحته[٤٢].

---

٤٠ نقلًا عن: لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث: الخلفية التاريخية** (القاهرة: دار الهلال، [د. ت.])، ص ٢٤٢.
٤١ المصدر نفسه.
٤٢ مصطفى ماهر، «مدرسة رفاعة،» **مجلة الألسن للترجمة**، العدد ١ (حزيران/ يونيو ٢٠٠١)، ص ٦٧.

مما يلفت الانتباه أيضًا في ترجمة العلوم أيام محمد علي أنها كانت تقنية تخصصية، بمعنى أنها تحاول أن **تستعير العلم التطبيقي الجاهز**، متوقفةً عند نتائج العمل العلمي وثماره ومهملةً ظروف إنتاجه[٤٣]. وليس أدلّ على ذلك من استعجال محمد علي عملية ترجمة العلوم واعتباره الترجمة المهمة الأساسية لبعثاته التي أرسلها إلى أوروبا، وذلك في لحظة تاريخية لم تكن بعيدة كثيرًا في الزمن عن ذلك التطور الذي اعترى البلدان الصناعية الأوروبية بعد منتصف القرن التاسع عشر خاصةً، وقادها باتجاه الاستعمار والإمبريالية، أي باتجاه سوف يشكّل عقبة كأداء أمام تطور أي بلد أو منطقة تطورًا متمحورًا على الذات ومنفتحًا على الآخر في آن معًا، أكان على المستوى العلمي أم على بقية مستويات البنية الاجتماعية، وهو ما يجعل تجربة محمد علي عمومًا، ومنها تجربته العلمية، **مفوّتة تاريخيًا، أو متأخرة في الزمن**، تسير باتجاه الإخفاق في اجتماع للعوامل الداخلية والتأثير الاستعماري الخارجي في آن معًا[٤٤].

إلى هذا، فإن ترجمة العلوم في عهد محمد علي **لم تأتِ مقترنة بتغيّر في ما يدعوه توماس كون "النموذج" أو «الإطار المفهومي» السائد**؛ هذا التغيّر الذي عادةً ما يسبق ولادة العلوم والمجالات العلمية وتشكيلها النظري، ويوجه عمل العلماء والباحثين، ويخضع له من ثم كامل التطور اللاحق[٤٥]. وعلى الأقل، فإن الترجمة ونقل العلوم، ومحاولة الإصلاح ككل، لم تؤدِّ، أو لم يتح لها أن تؤدي، إلى تغيّر النموذج السائد. وكما يشير أحد الذين رصدوا تجربة النهضة، فقد اتخذت الدعوة إلى الإصلاح، منذ البداية، شكل الدعوة إلى أخذ «العلوم البرّانية» كما يقول الطهطاوي. ذلك أن النظرة الأولى، بعد إدراك الخلل في الدولة العثمانية، رأت أن ما يحتاج المجتمع الإسلامي إليه لا يعدو أن يكون بعض العلوم «الاستعمالية»، كما يقول الطهطاوي أيضًا، أي بعض الإجراءات، إنما من دون المسّ بالأساس العقائدي للمجتمع، ومن دون السماح للتغلغل الفكري الأوروبي بالسريان في جسمي الدولة والأمّة وعقليها[٤٦].

غير أن هذه النظرة الأولى القائلة بوجوب أخذ العلوم مع ترك الأفكار والمؤسسات ما لبثت، في ما يبدو، أن تحولت إلى شعور بالتأخر. ويكفي لإدراك ذلك أن نقارن بين الطهطاوي وشكيب أرسلان، إذ قدّم الأول لائحة بالعلوم التي يحتاج المسلمون إليها للنهوض (١٨٣٤) وكأن إيجادها يحل المشكلة، في حين طرح الثاني السؤال بشكل حاد: لماذا تأخر المسلمون وتقدَّم غيرهم؟ وعلى الأقل، فإنه بدءًا من منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، بدأ الإحساس بأن المشكلة ليست بالبساطة التي طُرحَت بها في القرن التاسع عشر، حين شُخِّص «التأخر» عن أوروبا -التي كانت ولا تزال مثال التقدم- على أنه يكمن في افتقادنا العلوم البرّانية الغربية -التكنولوجيا- وربما بعض المؤسسات الاجتماعية-الاقتصادية-القانونية[٤٧].

٤٣ نأخذ مفهوم العلم الجاهز عن دومنيك فينك الذي يرى أنه يقوم على التركيز على النتائج العلمية وإهمال ظروف الإنتاج. انظر: دومنيك فينك، **علم اجتماع العلوم**، ترجمة ماجدة أباظة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ١١٧.

٤٤ نتبنّى هنا رؤية سمير أمين التي تفرّق بين بلدان ظهرت فيها البرجوازيات وسادت في عهد سابق للاستعمار، كما في اليابان وأميركا الشمالية وأستراليا، وهو ما سمح لها بأن تتبلور كقوة وطنية من خلال تصفية الإقطاع وأن تندمج في الوقت ذاته في النظام الرأسمالي الدولي، أي سمح لها بأن تنشئ بنى اقتصادية وطنية مفتوحة على التقسيم العالمي للعمل، بل وأن تكون جزءًا منه، وبين بلدان ظهرت فيها البرجوازيات بعد عهد الاستعمار، فكانت خلاف ذلك، ومنها برجوازيات البلدان العربية.

٤٥ توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٢٤، ٣٤- ٣٥ و٤٤ وغيرها.

٤٦ محمد كامل الخطيب، **تكوين النهضة العربية، ١٨٠٠-٢٠٠٠**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٣٠ (دمشق: منشورات ٢٠٢١، ٢٠٠١)، ص ٢٨-٢٩.

٤٧ المصدر نفسه، ص ٣٤.

لقد فُهمت النهضة إذًا في عصر محمد علي، بما في ذلك لدى رفاعة الطهطاوي، صاحب أشد العقول تقدمًا واستنارة في تلك الفترة، على أنها أخذ للعلوم البرّانية الغربية وإبقاء للعلوم الجوانية الشرقية، أي أخذ التكنولوجيا والإبقاء على المعتقد بحسب المصطلحات الحديثة[48]. وعلى سبيل المثال، فإن الطهطاوي كان قد درس أعمال فلاسفة الثورة الفرنسية، فولتير وروسو ومونتسكيو وكوندياك، وكان يعيش في عصره مع أكثر العقول تقدمًا في ذلك الحين، ومع ذلك لم ينتق للترجمة من كتب فولتير سوى تلك التي كان في وسعها أن تعود بالفائدة على الباشا محمد علي، إذ تتضمن سير العظماء، أمّا مؤلفاته الفلسفية، فلم تترجم، بل حُذِّر منها في بعض الأحيان[49]. وهكذا لم ترافق يقظة المصريين إلى ضرورة الأخذ بالعلوم الحديثة، التي غدت سياستهم الرسمية بفضل محمد علي، تلك الدعوة إلى الأخذ بالفلسفات الحديثة لتجديد الحياة الفكرية. ولذا، فإن النموذج أو الرؤية السائدة ظلت كما هي لم يخترق أساسها أي شيء على الرغم من كل ما جرى. لقد أعطى محمد علي لأهل الكلام الاحتكار في الميدان الأيديولوجي والديني. وكان هؤلاء - كما هو معروف- يمثلون تيارًا مكتفيًا بالتأويل السلفي التقليدي المتوارث والمنغلق على نفسه[50]، ولم يتعرض لأدنى تهديد ذلك الربط في ذات السلطان بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، حتى إن محمد علي نفسه، وهو في أوج انتصاره، لم يجترئ على سحب ولائه الرسمي أو إنكار تبعيته الشكلية للسلطان[51].

يرى سمير أمين أن من هنا بدأت تلك الظاهرة التي يدعوها «الازدواجية في الثقافة المصرية»، حيث يقوم جنبًا إلى جنب تأويل جامد ومحافظ للإسلام من جهة وأخذ للعلوم الحديثة بصورة براغماتية ومتشظية من جهة أخرى، «فأصبح المجتمع المصري يعاني منذ ذلك الوقت من اسكيزوفرنيا [فصام]: فمن جهة تسود العلوم والفنون الأوروبية في ميدان الإنتاج والإدارة ومن الجهة الأخرى تسود أفكار مجمدة باسم الدين في ميدان الثقافة والممارسات السياسية... ففي هذه الظروف لم يدع الأخذ بالعلوم ‹الأوروبية› إلى الأخذ معًا بالفلسفة... أي فلسفة التنوير أو حتى الإحساس بالحاجة الضرورية لتجديد التراث تمشيًا مع تطور المجتمع. فاصبح التراث شيئًا ميتًا لا حياة فيه ولا يحس بحاجة إلى التطور والتجديد. وتدريجيًا انكمش مضمون التراث ليقتصر على الدين. وهذا التقوقع أعطاه مضمونًا سلبيًا أي مضمون مجرد ‹الرفض› لما هو أجنبي دون محاولة للتغلب على التحدي من خلال الاستعارة والتجديد»[52].

بالطبع، إن استمرار النموذج السائد أو تغيّره يرتبط بالإطار الاجتماعي الأشمل. وهذا ما يصل بنا إلى آخر ميزة نعدّها بين ميزات ترجمة العلوم في عصر محمد علي، حيث كانت هذه الترجمة **منفصلةً**، بمعنى أنها **لم تترافق مع تغير في الإطار الذهني والإطار الاجتماعي الذي يحتويه**، أي في تلك العوامل والآليات والبنى التي تمكّن العلم من الرسوخ والشيوع وتشجّع تقدّمه أو تعمل على النقيض من ذلك. وبدا الأمر كما لو أنه مقتصر على ضرب من النواة العلمية الصلبة لا علاقة لها بنموذج أو إطار نظري يلائمها ويحتويها ويؤثر فيها ولا بهيكل اجتماعي يحتويها معًا ويلائمها ويؤثر فيها. وكما يقول أحد الذين رصدوا تجربة محمد علي، فإن التغيرات في التكنولوجيا تؤدي إلى تغيرات في النظام الاجتماعي والسياسي وفي العقلية وفي الرؤية

---

٤٨ المصدر نفسه، ص ٣٨.

٤٩ انظر: عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث**، ص ٢٢٨، وزلمان ازاكوفيتش ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان - سوريا - مصر)**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٣٣.

٥٠ سمير أمين، **أزمة المجتمع العربي** (القاهرة؛ بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ١٣١.

٥١ عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث**، ص ٢٤٥-٢٤٦.

٥٢ أمين، ص ١٣١.

إلى الدين، فإذا ما فشلت تلك التغيّرات الأخيرة، التي يمكن تصنيفها بأنها تغيّرات في البنيان الفوقي، في أن تتجسد بسبب الولاء لأنماط من الحياة عفا عليها الزمن، وتكوينات عشائرية، وعادات قديمة في الاستهلاك، وسيطرة رجال الدين، فإن التغييرات التكنولوجية والاقتصادية لن يكتب لها البقاء، ومن الأمثلة على ذلك «فترة محمد علي في مصر، عندما وقع صدام بين التغييرات التكنولوجية والاقتصادية التي أدخلها وبين البنيان الاجتماعي والسياسي للبلاد، فانتهت بهزيمة الإصلاحات، رغم أن الضربة القاضية قد وجهتها قوى خارجية»[٥٣].

إذ يتعمق الدكتور سمير أمين في الأساس الاجتماعي-الاقتصادي لإخفاق تجربة محمد علي، فإنه يرى أن خيار محمد علي نفسه، رغم ميوله الوطنية على المستوى الشخصي، قد كان له نصيبه من المسؤولية في فشل المشروع، وأدى في الواقع إلى التبعية. ذلك أن الخيار الذي كان يمكن من خلاله تحقيق الهدف كان هو الخيار العكسي، «أي الاعتماد على البرجوازية المتوسطة» بدلًا من أرستقراطية ملّاك الأرض التي راح محمد علي يهادنها شيئًا فشيئًا ويتحالف معها[٥٤]. بمعنى آخر، حاول محمد علي أن يحدّث الدولة والاقتصاد على أساس علاقات الإنتاج القائمة، وهي التجربة التي ستتكرر لاحقًا وسيتكرر فشلها أيضًا، وستظلّ تتكرر ما لم يتم استخلاص الدروس اللازمة.

٥٣ ز. ي. هرشلاغ، **مدخل الى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط**، نقله إلى العربية مصطفى الحسيني، مكتبة العالم الثالث (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٩.
٥٤ أمين، ص ١٢٨-١٢٩.

صالح مصباح *

الترجمة وتجدد الفلسفة في العربية

تروم هذه الدراسة المشاركة في رصد دور الترجمة في تجديد المقال العربي عمومًا، والمقال الفلسفي على نحو مخصوص، وكشف كيف أنّ استراتيجيات التجديد المقصودة سلكت دروبًا متعددة ارتبطت بنوع الترجمة المهارسة، وبالإشكالية النظرية والتاريخية التي نتجت من واقع الانخراط الطوعي والقسري ضمن سياق العولمة والحداثة منذ بدايات القرن التاسع عشر، فطرحت معضلات مستحدثة تتعلق بالتحدي الغربي الذي بان مبكرًا من خلال الإشكالية الفرعية الشهيرة: لماذا تأخّر المسلمون بينما تقدّم غيرهم، ولحقتها الإشكالية الفرعية الثانية المتعلقة بصلة الحداثة بالهوية.

كانت صلة الترجمة بالإشكاليتين وطيدة، فاعتُبرت أولًا سبيلًا من سبل الإجابة عن سؤال التقدم، ثم اعتُبرت في صلة متوترة مع المسألة اللغوية التي ترتبط على نحو صميم بمسألة الهوية. هذا قبل أن تتسارع العولمة لتعيد صوغ المسائل جميعًا على نحو أكثر تعقيدًا. وإذا كان من البيّن امتناع الوقوف عند كلّ ما سبق، فإن الدراسة تهدف على نحو أدق إلى محاولة الوقوف على تجليات ممارسات الترجمة تلك من خلال أمثلة مصطفاة من الممارسة العربية للكتابة والترجمة في الفكر السياسي والفلسفة خلال القرنين المنصرمين، لكشف كيف أن مجموعة استراتيجيات تضافرت لاستعادة العبارة العربية عمومًا وتجديدها؛ وهذا معنى مدقق نستخدمه بدلاً من مصطلح «تطوير» غير المحايد دلاليًا، باعتبار ما يحمل من أيديولوجيا تطورية أوروبية تعود الى نهايات القرن التاسع عشر، وتحلّ محلّ مقولة التقدم التي سادت فكر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، قبل أن تأتي ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته وخمسينياته بالتحديث الذائع الصيت المبشّر بالتنمية المتعددة الألوان، ذلك التحديث الذي تتناوله تقارير التنمية المتعاقبة التي تصدرها الأمم المتحدة، وبعضها يتناول أهمية الترجمة رأسًا.

* أستاذ الفلسفة السياسية والاجتماعية في جامعة تونس. رئيس تحرير المجلة التونسية للدراسات الفلسفية.

قبل الكلام على ترجمة الفلسفة حضوريًا على نحو التبجيل أو التبخيس، من الضروري الاضطلاع بواقع أن تدبّر أمر الترجمة عندنا اليوم ليس بأيسر من التفكير في وضع الفلسفة؛ فنحن نواجه صعوبة مزدوجة مفادها أننا لاحقون تاريخيًا ونظريًا لتجربة الحضارة العربية في الترجمة في صلتها بـ«الأعاجم» نقلًا لعلومهم إلى «لسان عربي مبين»، وجعلهم هم أيضًا قادرين على التعبير بذات اللسان العربي المبين عن علومهم الأعجمية حتى يخرجوا عن عجمتهم وتخرج علومهم عن غرابتها، وهو ما عنى أن تكون الترجمة تأويلًا وتعبيرًا، كما ظهر في بعض الجهد الهرمنيوطيقي الوسيط عند المسلمين واليهود كما عند المسيحيين، وعنى أيضًا أنَّ الترجمة لم تكن نقلًا فقط، وإن كانت كذلك في الأساس. على الرغم من ذلك، لم ينظر العرب الوسيطيون بما مارسوا من ترجمة في حالهم الإمبراطورية. ونحن نزعم أن الومضات التي أوردها الجاحظ في كتاب **الحيوان**، والصفدي في كتاب **الوفيات** بصدد حلم المأمون، والتوحيدي في **المقابسات** ليست كافية لبناء نظرية عربية كلاسيكية في إشكالية الترجمة يمكن أن تستجيب لحاجاتنا اليوم[1]. ولئن أراد بعض مترجمي النصوص الحديثة والمعاصرة فعل ذلك على أرضية القدامى، فإنهم لم يوفّقوا كثيرًا لذلك السبب، كما لسبب مستحدث يجمع على نحو مكثف بين عامل نظري، نعني ما حدث في العلوم الإنسانية والاجتماعية واللسانية في الغرب من تحوّلات كبرى انعكست نتائجها على كل العالم، وبين عمل سياسي تاريخي هو تحديدًا ما حدث من استتباع تاريخي غربي لبقية العالم منذ بدايات الحداثة الغربية في القرن الخامس عشر، فتصبح حالهم أقرب إلى «المغالطة التاريخية»: الانتماء إلى العصر من دون الانتماء إليه فعليًا، والانتماء إلى التقليد من دون الانتماء إليه فعليًا.

ولأننا ننتمي تاريخيًا، ونظريًا كذلك، إلى عصرنا، يميل المتحزبون من بيننا إلى الأخذ بأحد تصورات ثلاثة للترجمة: **الأول**، هو العلمي المعرفي الذي يرتبط بالفلسفة اللغوية (رومان ياكبسون من جهة، وكواين من جهة ثانية)؛ **الثاني**، هو الهرمنيوطيقي المرتبط بالمعنى، ونجده في النزعات الفلسفية الموسومة بالاسم ذاته (وهو تقليد في الفكر الألماني منذ فون همبولدت وشلايرماخر انتهاء إلى غادمير مرورًا بدلتاي وهيدغر ومن نحا منحاهم من غير الألمان وأهمهم الفرنسي بول ريكور)[2]، وهو ما يعني الاندماج في النظريات السائدة غربيًا من دون أي تدبّر حقيقي؛ **الثالث**، هو التصور الحضاري/ الثقافي النقدي الذي يجمع بين تصور منهجي تفكيكي وموقف نظري وسياسي مناهض للكولونيالية، ولا يعود إلى أبعد من العقد الأخير من القرن المنصرم، على الرغم من مراسه الأقدم كثيرًا[3]. لذلك، تتكشف الفلسفة تلك في الموقفين بأنها ضرورية للترجمة ذاتها؛ فلترجمة الفلسفة لا بد من فلسفة للترجمة، وهذه الفلسفة لا يضعها غير الفلسفة، على هيئة ضرب من الدور ولكنه في تقديرنا قريب ممّا يسمّى «الدور الهرمونيطقي»: رُبّ دور تأويلي ونقدي

---

١ انظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ٢ ج (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ج ١: **الفلسفة والترجمة**.

٢ انظر: المصدر نفسه. وهو من أفضل الكتابات العربية التي تصدّت نظريًا لقضية الترجمة من مقام صلتها بالفلسفة. ومن أهم ما ورد عنده تصنيف الترجمات العربية، بعد التعاطي النقدي مع نظريات الترجمة في الغرب المعاصر لكل من فالتر بنيامين، ومارتن هيدغر وهانز غادمير من الألمان، وجاك دريدا والأميركي أندريو بنجامين والفرنسي أنطوان برمان، إلى «ترجمات تحصيلية» (المصدر نفسه، ص ٢٢٩-٢٣٠) ذات هدف تعليمي محض، وأخرى «توصيلية» (المصدر نفسه، ص ٢٣١-٢٥٢) لا تبتعد عن الأولى إلّا من جهة التشديد على الصلة بالمتلقّي أكثر من التشديد على الموضوع. وأخيرًا الترجمة التأصيلية التي يعتبرها طه عبد الرحمان الأفضل (المصدر نفسه، ص ٣٥٣-٤٠٥) . بيد أن الجانب التطبيقي لم يكن تمثيليًا لأنه لم يتصد لنص مطوّل بل اكتفى بمعالجة قولة ديكارت الشهيرة: أفكر، فأوجد، وهو عمل دقيق ولكنه يمكن سحبه بيسر وبوجاهة على نصوص كاملة.

٣ لا يتوقف طه عبد الرحمن، عند هذا النوع من الترجمة، رغم أنه كان يمكن أن يساعده على مزيد من تدبر إشكاليته. انظر: المصدر نفسه. ويورد في كتابه الأحدث **روح الحداثة** بعض التحوير في تصنيفه للترجمات لتصبح إمّا ترجمة منطقية وإمّا ترجمة دلالية وإمّا ترجمة تركيبية، والقصد هو بلوغ ترجمة استكشافية تتلاءم مع الإبداع الضروري لتحقيق الحداثة الإسلامية، انظر: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، الهامش ١٧، ص ١٦٩ خاصة.

وسياسي في آن معًا يعين على نحو مناسب نوع مغامرة العرب المعاصرين مع الترجمة، وهو في ذلك يختلف تمامًا في إيجابيته عن الدور المنطقي التقليدي الذي لا ينتج غير فراغ تحصيل الحاصل.

لا بد من الإشارة، تمهيدًا لذلك، إلى أننا نصدر عن تصور ربما يستفز بعض متلقّيه، وهو يتعلق بوضع الفلسفة في الفكر العربي الكلاسيكي كما المعاصر، ومفاده، **أولًا**، أن هذا الوضع لم يكن مركزيًا في الثقافة العربية الكلاسيكية، على الرغم من زعم أكثر معاصرينا من المدافعين عن الفلسفة: رُبّ زعم هو ضرب من إضفاء المشروعية على الحاضر أكثر ممّا هو معرفة تاريخية بأحوال الفلسفة عند العرب الوسيطيين.

يخالف هذا التصور، **ثانيًا**، اعتبار بعض المتحمسين للفلسفة أنها اختفت كليًا لزمن طويل ثم عادت بعد «صدمة الحداثة»، وربما «عادت بفعل الترجمة تحديدًا»: إن المعرفة التاريخية زائدًا الدراية النظرية بشأن مصائر الفلسفة العربية تبيّنان أن النظر الفلسفي لم يندثر في المنطقة العربية الإسلامية، خلافًا لما يذهب إليه أتباع المستشرقين وغيرهم من مؤرخي الفكر الذين يعتبرون، عادة، ابن رشد خاتمة الفلسفة العربية الكلاسيكية، ذلك أنَّ هناك «ما بعد رشدية» مغاربية تواصلت في المؤسسات التعليمية، وتمثّلت في دوام الانشغال النظري بموضوعات المنطق[٤]، وعلم الكلام[٥]، والأخلاق[٦]، وهي كذلك تواصلت شرقًا، كما يمكن أن نتبيّن ذلك من كثرة مصنّفات الجمع بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف في المشرق العربي والإسلامي: رُبّ جمع يسمّى حكمة، ولا يزال متواصلًا في عديد المنطق في المشرق الإسلامي (إيران، باكستان، الهند، إندونيسيا، ماليزيا)، وهو أصبح منزعًا روحانيًا أكثر منه تعليميًا عقلانيًا، وفق المعايير اليونانية والمشائية والعقلانية العربية الكلاسيكية[٧]. ولذلك، فإن التخلص من المركزية المضاعفة، مركزية العقل ومركزية الإغريق، يمكّن من النظر على نحو آخر في وضع الفلسفة اليوم في المجال العربي الإسلامي كما في مصيرها[٨].

ويعني ذلك، **ثالثًا**، أن النظر في صلة الترجمة بالفلسفة ينبغي أن يتعدى حكمًا مجرد الاكتفاء بتدبّر حضور الفلسفة موضوعًا من موضوعات الترجمة في العربية، منذ تكوّن الجامعات الحديثة في بدايات القرن العشرين، إلى الاضطلاع بكون واقع الترجمة في العالم العربي إنما يتضمن بالضرورة واقع ترجمة الفلسفات (غير العربية) إلى العربية منذ بدايات النهضة العربية في بدايات القرن التاسع عشر، كما تجلّى في مراس أشخاص هواة متحمسين مارسوه[٩]: رُبّ مقام تأويلي سينعكس ضرورة على ضرب

---

٤ يكفي العودة للتأكد من ذلك إلى الجرد الذي تتضمّنه الترجمة العربية: نيقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥).

5 Henri Corbin, «La Philosophie islamique depuis la mort d'Averroes jusqu'à nos jours,» dans: Yvon Belaval, dir., *Histoire de la philosophie, tome 3: Du XIX siècle à nos jours*, encyclopédie de la Pléiade; 38 ([Paris]: Gallimard, 1974), pp. 1087-1188.

٦ علي زيعور، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية: الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية**، التحليل النفسي والأناسي للذات العربية؛ ١٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨).

7 Muhsin Mahdi, «Islamic Theology and Philosophy,» dans: *The Encyclopedia Britannica*, vol. 9, pp. 1012-1025.

٨ انظر الإشكالية النظرية والتاريخية في: علي زيعور، **في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة: مباحث في الإنسان في المجتمع وأمام الله والقدر**، التحليل النفسي والأناسي للذات العربية؛ ٨ (بيروت: دار الاندلس، ١٩٨٤). وكذلك اللوحة التاريخية النقدية في: علي زيعور، **قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية: تيارات المدرسة العربية في الفلسفة إبان القرن العشرين**، الفلسفة في العالم والتاريخ (بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٩٩٤)، و القسم الخاص بالفلسفة وبالدراسات اللغوية في: عبد الإله بلقزيز، مشرف، **الثقافة العربية في القرن العشرين: حصيلة أولية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

٩ نشير هنا إلى جهد مفكرين ولغويين مثل أحمد فارس الشدياق وإبراهيم اليازجي والأب أنستاس ماري الكرملي وسليمان البستاني وجرجي زيدان، يعقوب صروف، وفتحي زغلول وحسين المرصفي وإسماعيل مظهر، وغيرهم.

الإجابة عن السؤال الاستراتيجي: ماذا ينبغي أن نترجم اليوم من المقالات الفلسفية، بعد ما ترجم السابقون ضمن المؤسسات الجامعية أو خارجها؟ ويتعلق هذا السؤال بخصوصية الإشكالية الفلسفية في تلك الإشكالية العامة للترجمة، وهو يقتضي تدبّر «الفلسفي» الذي عُني به العرب المحدثون، فترجموه وترجموا في ضوئه: وهو سؤال شائك، بل سؤال الأسئلة عند المشتغلين في الفلسفة في المجال الفكري العربي والمعاصر لأنه يعني في الوقت ذاته إدراك صلة الباحث بالموروث النظري الناتج من الحقبة العربية الكلاسيكية والصلة بالفلسفة المعاصرة (المحلي الخجول في ربوعنا كما المتغطرس ثقافيًا الآتي من الغرب الأوروبي والأميركي)، وكذلك تبيّنه الفارق بين مفهوم الفلسفة اليوم (في تعددها) وما كان يُقصد بالفلسفة انطلاقًا من الموروث المرتبط إيجابًا كما سلبًا بالتقليد العربي-الإغريقي، أي أنظرنا إليه في النسابة المنحازة الى العقلانية المشائية-العربية الموجبة، التي تتضمن الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن سبعين والطوسي والشيرازي وغيرهم، أم في النسابة المنتقدة للسابقة انطلاقًا ممّا يسمّى عادة العلوم الإسلامية، وتتضمن هذه النسابة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم. ويمكن عندئذ العودة على نحو إجرائي إلى تصنيفات هؤلاء للعلوم لتلمّس جوابهم عن سؤال ما الفلسفة والاحتكام إليه، وإن استلزم ذلك حتى التخلّي عن التصنيف الكلاسيكي للعلوم اعتمادًا على موضوعاتها، واستبداله بتصنيف المحدثين وفق المنهج، والبحث عن مسوّغ لذلك في اصطناع «مسألة منهج» عند القدامى ذاتهم؛ ويفترض ذلك اعتبار المستجد الغربي قابلًا للاستصلاح من منظور أولئك القدامى، بل واستئناف أحد تقاليدهم، وعدم اعتبار المحدثين حجّة على القدامى، بل هم مجرد إضافة تمكّن من تدبّر الأسئلة القديمة ذاتها بالاستعانة بما استجد في العلوم والمعارف والفنون والتقنيات والسياسات والقيم، والنظر إلى الحداثة بوصفها مجرد معاصرة، وبالتالي تدبّرها من موضع ما قبلها. ويكون على الناقل ترجمة ما يمكن أن يكون مواصلة أحد التقليدين المصطفى وفق الموقع الداخلي (في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة) الذي ينظر منه المترجم المعني. أمّا المنظور الثاني، فهو مضاد تمامًا للسابق، ويقوم على أساس أن الحداثة الغربية جبّت ما قبلها. وينتج من ذلك أن تجديد الفلسفة العربية أو استحداثها أو «عودتها» ارتبطت بالحداثة/ النهضة العربية. ويفترض هذا الرأي -متابعًا الاستشراق- بأن الفلسفة العربية إنما انتهت منذ وفاة ابن رشد، لأن التقليد العقلاني العربي الهليني انتهى بانتهاء تجربة شروح فيلسوف قرطبة ومراكش على أرسطو وجالينوس، ثم لأن تلك الشروح آتت أكلها في المخاض الطويل للحداثة الأوروبية منذ القرن الثاني عشر، وصولًا إلى القرن السادس عشر. ويلزم عن ذلك ضرورة القبول بالتعريف الجديد للفلسفة كما تضمّنته الفلسفة الحديثة انطلاقًا من بيكون وديكارت، والاضطلاع بمشكلاتها، لأنها تعنينا في هكذا منظور على نحو مزدوج، باعتبارها تطويرًا لبعض موروثنا، ولأنها تتجلى اليوم مشكلات كونية بامتياز. ويكون «تطوير» الفلسفة العربية نشأة جديدة لها لأننا منذ زمن طويل في انقطاع تاريخي مع الفلسفة العربية موضوعًا ومنهجًا وأفقًا، وهو ما يعني ضرورة القبول بالتعريف الحديث للفلسفة، واختزال الإشكالية كلها بمجرد الاختيار بين التصورات الحديثة للمعارف على أساس المنهج (بيكون- ديكارت - نيوتن)، أو على أساس الذات المؤسسة (ديكارت- لوك - هيوم - كانط - هوسرل - ميرلوبونتي)، أو على أساس السيرورة التاريخية (هيغل- ماركس- نيتشه)، أو على أساس اللغة (الفلسفة التحليلية- الهرمونيطقا- البنيوية والوظيفية).

رُبّ قرارات تجعل الترجمة من العناوين الرئيسة لـ«عودة الفلسفة» إلى ديارنا، بعد أن كانت قد انحسرت كثيرًا في ما كان يدرس في الأزهر في مصر، والزيتونة في تونس، والحوزات الشيعية في العراق وإيران،

وبعض الأديار المسيحية في لبنان وسورية ومصر، أو ما ينتقل في الدوائر الصوفية الطرقية في السودان وبلدان المغرب العربي، وذلك بعد إعادة تأهيلها وفق استراتيجيات متعددة، بعضها خارجي ومجتمعي ومؤسساتي، وبعضها الآخر داخلي ولساني ومعرفي.

ممّا لا شك فيه أن التجربة العربية الحديثة في الترجمة تقدّم مثلًا لما يعني «تجديدًا/ تطويرًا» متعدد الاستراتيجيات، **أولاها** عامة متعلقة بالمجتمع عمومًا. وهي استراتيجيا خارجية متعلقة بشروط الترجمة لا بالترجمة ذاتها، وتجد أفضل توضيح لها في الجهد الترجمي الذي أنجزته الدول ومؤسسات المجتمع الأهلي العربي وجهد بعض الأفراد المنعزلين البطولي خلال القرنين المنصرمين. أمّا **ثانيتها** فإنها استراتيجيا داخلية خاصة بالترجمة جهدًا وتقنيات. ولمّا كان تاريخ الاستراتيجيا الخارجية قد بات أكثره معلومًا فإننا نود التوقف عند الاستراتيجيات الداخلية للترجمة لتطوير اللغة والفكر العربيين.

إنه لمن البيّن أن الاستراتيجيات الداخلية للترجمة في العربية ارتبطت في آن معًا، **أولًا**، بما يسمّى عادة الأسلوب، أي ضرب ترتيب العبارة، نعني ضرب البلاغة الفلسفية، و**ثانيًا** بنمط بناء المصطلح الفلسفي، و**ثالثًا** بنوع المعاني المستحدثة. وإذا كانت أهمية الأولى لا تخفى على أحد باعتبار أن نوع البلاغة المستعملة لا يرتبط بقدرات المؤلّف فحسب، بل أيضًا بنوع فهمه للمعرفة (صفويًا أكان أم جمهوريًا أم منفتحًا على الجمهور، مع الحفاظ على درجة معيّنة لصناعيته) وبمقاصده (أكانت معرفية صرفة أم عملية صرفة أم معرفية ذات استتباعات عملية)، وبعقائده (أكانت عبارة دنيوية محضة أم عبارة تنهل من معين العبارة الدينية ماهويًا أو عقديًا أو استراتيجيًا، للتبليغ، أم دونها تفكّر، يفرضها «نظام الخطاب» وفق مصطلح ميشيل فوكو الشهير). لكننا نعتبر مع ذلك أن الأسلوب والمصطلح يتحكمان في المعاني على نحو صميم، على الرغم من تركيز هذا الباحث أو ذاك على أحد الثلاثة أو على اثنين منها، إذ إنّه من النادر الاضطلاع بثلاثتها في وقت واحد.

سنهتم نحن أكثر بالجانب الثالث، أي الجانب الاصطلاحي، باعتباره الأقرب إلى الشأن الفلسفي، وفق التصور الغالب حتى الآن، على الرغم من الصلة بين النظر الفلسفي وضروب الكتابة الأخرى غير البرهانية، مثل الإنشائية الشعرية والحكمية والروائية... التي ترتبط بتقليد آخر عرفه قدامى اليونان، كما التقاليد الصينية، والكتابات العربية الكلاسيكية قبل أن تمر بالتجربة الأوروبية الحديثة، وصولًا إلى بعض معاصرينا الغربيين والعرب وغيرهم الذين انحازوا رأسًا إلى الاستعارة المفهومية على درب فريدريك نيتشه. وفي ما يلي تلخيص لاستراتيجيات الترجمة، زائدًا استراتيجيات وضع المصطلحات، وتحقق على نحو شديد التركيز من انطباق ذلك على الفلسفة العربية المعاصرة. إنَّ الاستراتيجيات المشار إليها:

- إمّا معنوية تُعرف عربيًا بالتوليد والاقتباس من القديم وإعطاء الكلمات العربية القديمة معاني مستحدثة، بالإضافة إلى معانيها القديمة، ويكون ذلك بالاستعادة الصريحة والجذرية -عند التراثيين كما عند بعض العلمانيين- للتقليد العربي الوسيط لاقتباس المفاهيم والأساليب. وهو ما دفع المترجمين الأوائل إلى تدبّر النصوص والمعاجم المعروفة في التقليد الكلاسيكي بل والمهجورة، وحتى المنسية كذلك وقد أعيد اكتشافها بفعل دخول المطبعة إلى المجال التاريخي الثقافي العربي الحديث، بداية من تجربة مطبعة بولاق الشهيرة، وبفعل جهد المستشرقين التحقيقي ونشرهم في مصر أو الهند أو تركيا أو أوروبا أمهات

كتب المجال العربي الوسيط[١٠]. وقد وفّرت هذه الينابيع لأوائل المترجمين، وما زالت توفّر للحاليين منهم، مصطلحات قطاعية تهم عديد المجالات المستحدثة، فكانت إعادة الاكتشاف هذه تنشيطًا لمعجمية وسيطة بل إحياءً لها باعتبارها تقليدًا حيًا. هذا بالإضافة إلى حقنها بمصل وافد غريب عنها يمنحها مناعة جديدة فيحوّلها إلى كائن هجين مخصب في تقدير المنافحين عن هذا التعاطي الاستراتيجي الذي يتضمن إرادة تحويل من الداخل بممارسة نحو من التفجير الداخلي للمضامين الوسيطة. فنحن أمام نوع من العنف الذي يمارس على اللغة المتقبلة أكثر من اللغة الأصل، وذلك قصد إدراج قسري للعربية ضمن سياق الحداثة المعرفية العالمية، وهي بذلك تواجه ماضيًا بعضه درس وبعضه الآخر بهت، وتريد بعثهما، وحاضرًا سريع الإيقاع تريد ركوبه، وهو ما يقتضي التركيب بين الزمنين، وهذه في تقديرنا السمة الأساسية للزمن العربي المعاصر ضمن الزمان العالمي الحديث والمعاصر والشديد التراكب حكمًا.

– وإمّا استراتيجيا حرفية بالاشتقاق، الذي يكون اعتمادًا على تقليب تصريف الكلمة من أجل ابتكار لفظ جديد من الجذر، بحثًا عن لفظ مطابق لمعنى المفهوم الأجنبي المطلوب عند عدم العثور على ما يمكن أن يؤدي هذا المعنى في المتداول العربي المستقر[١١]. وتتجلى أهمية هذا النحو من التملّك الذي مارسه القدامى قبل المحدثين في كونه يريد في بعض الأحيان التعبير عن الممتنع، ولذلك فهو لا يتردد في الخروج الصريح عن قواعد اللغة العربية، وذلك من أجل دفع هذا اللسان إلى قول زمانه، تمامًا مثلما أرغم المترجمون القدامى على قول العلم اليوناني أو الهندي أو السياسات الفارسية بممارسة عنف يتعلق بالمبنى قبل المعنى، إلى حد تشكي الشافعي قديمًا، ثم ابن تيمية لاحقًا، من كون عدد كبير من تراجمة العصر قد مال عن سبيل الشافعي وسلك دروب «لسان أرسطاطليس» عن «جهل» أو «ترك للسان العرب»[١٢]. وهذا الزمان هو في عصرنا الحداثة الغربية، عن حُسن تقدير بحسب القائلين بذلك. ويمكن أن نَدلل على ذلك بعديد الأمثلة من التجربة الترجمية الحديثة: مثل اشتقاق «احتمالية» (مذهب) من «احتمال» المأخوذ من تعريفات الجرجاني، وكل المذاهب إنما اشتُقت على هذا النحو[١٣]، ويجري استغلال الكاسعة أو اللاحقة «يّة» واسم الآلة على وزن «فعالة» لاشتقاق هذا النوع من المفردات.

– وإمّا استراتيجيا ثالثة هي النحت من أجل الترجمة، وهو قليل عند الفلاسفة، القدامى منهم والمحدثون، لغرابته عن مورفولوجيا اللغة العربية، ولكنهم قبلوا به عوضًا عن تفجير المصطلح الأصلي وتعويضه

---

١٠ نعني **القرآن الكريم**، ومتون السنّة وكتابات الشيعة والخوارج، وترجمات **الأناجيل** (كما تمّت في منتصف القرن التاسع عشر وأضيف إليها إنجيل برنابا الذي ترجمه الدكتور خليل سعادة ونشر مع تقديم لمحمد رشيد رضا)، ودواوين الشعراء العرب قبل الإسلام كما الشعراء الإسلاميين، والعلوم الإسلامية العقلية كما النقلية والتصوف، والمعاجم الفلسفية التي ضمّنها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، أو كتب هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من الفلاسفة العرب المسيحيين، مثل قسطا بن لوقا ويحيى بن عدي، أو من علماء الصابئة مثل العلماء ثابت بن قرة وأبناء شاكر، أو من الفلاسفة اليهود الذين كتبوا بالعربية مثل سعديا الفيومي وإسحاق الإسرائيلي ويهودا اللاوي وابن جبريل وموسى بن ميمون، ومعاجم غير الفلاسفة مثل جابر بن حيان والخوارزمي الكاتب والتوحيدي والآمدي والجرجاني والتهانوي، انتهاء بأبي البقاء في القرن التاسع عشر .. إلخ.

١١ انظر الملخص الجيد في: **ميشال اسحاق، المعاني الفلسفية في لسان العرب: «الفلسفة العربية الأولى»، دراسة قدم له جورج صدقني** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٤)، الذي يبيّن كيف أن التوسع الدلالي الناتج من الاشتقاق يمكن أن يكون باعتماد «المشابهة» بين المعاني للاشتقاق (المصدر المذكور، ص ٢٩-٣٠) أو «السببية» (المصدر المذكور، ص ٣٠)، كما «الكناية»، قبل اعتماد «الاشتقاق» الصناعي المعروف، أكان «اشتقاق أخوة» (المصدر المذكور، ص ٣٩-٤٢) أم «اشتقاق قلب» (المصدر المذكور، ص ٢٤-٤٤ و٤٨-٥١).

١٢ أوردها ابن تيمية في: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفكي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠)، ص ٦٨٣.

١٣ انظر جميع أسماء المذاهب والتيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة في: معن زيادة، محرر، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ٢ ج في ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦-١٩٩٧)، ج ٢، والتي نحت منحى مصنفي فرق المسلمين القدامى في التسميات.

بـ«شبه الجملة»، فهُم قبلوا بفلسفة عوضًا عن «حب الحكمة»، ولذلك احتفظ العرب المعاصرون بما استقر من منحوت أسلافهم، وأضافوا بدورهم أسماء جديدة من نوع «أوتوماتيكي» و«إبيستيمولوجيا» و«إتنوغرافيا» و«سوسيولوجيا» و«اسكاتولوجيا» و«أنطولوجيا» و«بيداغوجيا» و«مونادولوجيا» و«تكنولوجيا» و«ثيوقراطية» وغير ذلك كثير. ويرتبط بذلك ما يُعرف بالتعريب، أو الترجمة الكتابية أو الصوتية، وذلك عند تعذّر الاشتقاق وجميع قواعد التعريب القديمة (مثل الأصوات المقروءة التي يشير إليها ابن خلدون في **المقدمة**، والصيغ الصرفية، وحروف الزيادة .. إلخ.) ولذلك، فقد استُعيض عن النحت في الأغلب بالاقتراض الحرفي لما نحت في لغته الأصلية، والسعي إلى إعطاء تلك الألفاظ صيغًا صوتية عربية. ويتعلق هذا النحو في الأغلب بمصطلحات تقنية تعلقت بالفلسفة والعلوم الرياضية (بفروعها من هيئة وجغرافيا وموسيقى) وعلوم الطبيعة عند القدامى كما عند المحدثين. وقد عبّر عن ذلك، كما هو معلوم، خير الدين التونسي بوضوح في **أقوم المسالك**، ملخّصًا التجربة الترجمية التي دفعته إلى «نقل اللفظ بحاله اتكالًا على اشتهاره ولو عند خصوص المستعملين لحوادث الوقت» وذلك لأنه واجه «بعض المفاهيم الأوروبية الحديثة التي لا نجد لها ما يلائمها في العربية، إذ هي مدلولات مستحدثة لم توضع لها ألفاظ عربية»[١٤]. ومثال خير الدين الشهير هو «كونستيسيون» عوضًا عن دستور، و«بير» عند الطهطاوي عوضًا عن النظراء، وأشهر من الجميع «برلمان» التي صمدت أمام جميع المحاولات لتعويضها بـ«مجلس النواب» و«مجلس الشعب» و«مجلس الأمة».

– وإمّا استراتيجيا رابعة وأخيرة هي نوع من المساوقة، أي الاقتباس الحر الذي يعدّل الأصل على نحو كبير حتى يوطّنه، وهو ما يعني استلهامًا أكثر منه ترجمة بالمعنى الصناعي الدقيق، ولكنها مع ذلك ترجمة باعتبار أنها «تُواصل» الأصل على طريقتها، فتعطيه حياة جديدة، تتملكه وتحوله إلى نسخة أخرى من الأصل تبتعد عنه قصدًا لا عجزًا أو من دون وعي. وهذه قد يصح عليها معنى الترجمة الحضارية التي ألمحنا اليها أعلاه.

لما كان المقام لا يسمح بالتوسع في تناول أمثلة، فإننا سنعمد إلى استعمال مواد معروفة تنتمي إلى الموجة الأولى أو إلى الموجة الثانية، ونرجئ تطبيق ذلك على النصوص الجديدة، خاصة تلك التي نتجت ممّا اعتبرناه الموجة الثالثة من مغامرة الترجمة العربية الجديدة، وذلك من خلال مواصلة الإشارة إلى بعض نصوص مفكرين مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي في الفكر السياسي والتربوي التي تدرج بيسر ضمن ما سمّي «ترجمة حضارية»، وكتاب مكيافيلّي **الأمير** في النظرية والمراس السياسيين، وهو ما كان محمد علي قد طلب –كما هو معلوم– من الراهب السوري أنطون رفاييل زاخور ترجمته بعد أن عرف قيمته عن طريق دبلوماسيين أوروبيين (وقد تُرجم لاحقًا في القرن العشرين ثلاث ترجمات مختلفة)، وسيقول عنه إنه لا يعلّم جديدًا، وذلك لتبيّنه حدسيًا (باعتبار أمّيته) قرب محتواه من كتابات نصائح الملوك العربية الوسيطة[١٥].

١٤ خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه منصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٤٦١.

١٥ انظر بنية تلك الكتابات وجنسها الأدبي في: **عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة؛ ٣٢٤** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦). أمّا عن واقعة طلب محمد علي ترجمة **الأمير**، فيوردها قنصل النمسا جيوسبي أشربي كما يلي: «إن محمد علي تحدث إليه عن هذا الكتاب في مقابلة أخرى –وذلك سنة ١٨٢٨ أي بعد ترجمة الكتاب بنحو أربع سنوات– فقال له ما ملخصه: إنكم تثيرون في إيطاليا ضجة كبيرة حول كاتبكم المعروف ماكيافللي، وقد أمرت بترجمة كتابه الى التركية لكي أعرف ما فيه، ولكنني أعترف بأنني وجدته أقل بكثير ممّا كنت أتوقع، ومن الشهرة التي له». انظر: جمال الدين الشيال، **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥١)، ص ٨٠.

في ترجمة الأمير الأولى حضور لعناصر التجربة السياسية الوسيطة من خلال استحضار فكرة «الديوان» العربية الوسيطة، من دون إهمال المعنى الجديد الناشئ القريب من فكرة «البيروقراطية» الحديثة؛ ففي تقريظ الترجمة، يؤكد المترجم أن ترجمة الكتاب تمّت بأمر من محمد علي «ليفيد منه القائمون بالوظائف الإدارية»[١٦]، ونجد عنده كذلك استعمالًا لعبارة «مشيخة» الخلدونية مثلًا للتعبير عن فكرة الجمهورية[١٧]، وفي ذلك كله تنشيط للغة المراس السياسي العربي الإسلامي الكلاسيكي وتأهيل لها. وتكفي مقارنة الترجمة الأولى التي استعملها محمد علي من دون أن تُنشر بترجمة لطفي جمعة سنة ١٩١٢، لنقف على ما سمّاه جميل صليبا تقدمًا في جودة الترجمة، ولكن لندرك أيضًا أن الأمر لا يتعلق بـ«أمانة» لحرفية النص الأصلي بقدر ما يعني أيضًا توطينًا لمضمون النص وتطبيعه بطابع اللغة الهدف. رُبّ توطين يتجلى عند الراهب المترجم منذ العنوان: «هذه مصنفات في التواريخ وفي علم حسن التدبير في الأحكام»، وفي ذلك استناد مطلق إلى معجمية الكتابة السياسية العربية الكلاسيكية. وعوض الفصل يضع «الرأس»، كذلك تعود العبارة إلى العبارة التقليدية «في كم هي أنواع الأميريات وبأيتما طرايق تحاز أي يحصل عليها» .. إلخ.، وسيُحْسن لطفي جمعة[١٨] ترتيب العبارة ولكنه لن يخرج عن الإطار الاصطلاحي.

نجد عند الطهطاوي في السياق ذاته بدايات تكوّن لغة الفلسفة السياسية العربية الحديثة عبر ممارسة ترجمة حضارية مبكرة؛ فلقد ضمّن رفاعة الطهطاوي، كما هو معلوم، كتابه **تخليص الإبريز في تخليص باريز**[١٩] ترجمة دستور فرنسا لسنة ١٨٣١، مستحدثًا مصطلحات ستستقر نهائيًا لتصبح من العدّة الاصطلاحية للنظر الفلسفي السياسي العربي الحديث والمعاصر، مع قبول بما دخل عبر الإمبراطورية العثمانية منذ الثلث الأخير من القرن الثامن عشر. ويمكن لقارئ هذا النص أن يرصد في هذا النص استراتيجيات أخرى مثل التوليد؛ إذ إنه يستعمل كلمة «تدبير»[٢٠] عوض ما سيصبح لاحقًا «الحكومة»، مواصلًا استعمال لفظ كلاسيكي في السياسات العربية الكلاسيكية، وكذلك مفهوم «الرعية»[٢١] للتعبير عن «الأفراد»، وهو في ذلك متلائم جدًا مع حال الواقع السياسي والتشريعي والتاريخي الذي لمّا ينتج مفهوم «المواطن» بصفة بيّنة. هذا على الرغم من حضور مفاهيم ترتبط بمفهوم المواطنة مثل «الحق العام» و«حقوق الرعية» و«ذات كل واحد من الرعية يستقل بها، ويضمن حريتها» (المادة الرابعة). كما أن الطهطاوي سيستعمل في نصوص لاحقة، خاصة في **المرشد الأمين** وفي **التحفة الأدبية** معنى «المواطن بأنه ذو الحقوق المدنية»[٢٢]. ومن المعلوم أن معنى «الحرية» -المضايف لمعنى المواطنة- قد

---

١٦ الشيال، ص ٨١.

١٧ ولا غرابة في ذلك ونحن نجد أن محمد علي يصرح في التقدير المذكور ذاته للقنصل النمساوي: «وإني أعلن اليك أيضًا أن هناك مؤلفًا آخر عربيًا أثار دهشتي ونال إعجابي، بعد أن أمرت فترجم للغة التركية -هو مقدمة ابن خلدون- أن هذا الكاتب أكثر حرية في تفكيره من ماكيافللي، بل إنني أعتقد أن كتابه أكثر وأشد نفعًا، وإذا كان كتاب ماكيافللي ممنوعًا تداوله في بعض البلاد الأوروبية، أفما كان من الأجدر أن يكون المنع أتم وأعم بالنسبة لـ **مقدمة** ابن خلدون». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

١٨ وكذلك ترجمة محمد الزقزوقي (القاهرة: ١٩٥٨) وترجمة خيري حماد (بيروت: ١٩٦٠) رغم اعتمادهما لغة وسيطة، هي الإنكليزية.

١٩ نستعمل الطبعة الجيدة: محمود فهمي حجازي، **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي** -مع النص الكامل لكتابه تخليص الإبريز- (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، وهي أفضل من: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣-١٩٧٧])، ج ٢، لأن الأولى تتضمن نصًا كاملًا زيادة على الهوامش الثمينة بالنسبة إلى غرضنا.

٢٠ المصدر نفسه، ص ٢٣٠ و٤٤٤، الهامش ٦٩.

٢١ المصدر نفسه، الهامش ٧٤.

٢٢ رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٦٤.

دخل إلى التركية/ العثمانية منذ نهايات القرن الثامن عشر، ويبدو أن بداياته العربية كانت في بيان نابليون لشعب مصر[٢٣].

ومن أهم ما قدّم الطهطاوي في هذا السياق ترجمة «قانون» الفرنسية إلى «شريعة»، وهو يدل في الوقت ذاته على الحدود التاريخية للحدوس الطهطاوية، وحقيقة ما كان بصدد البداية: تحويل التشريع الديني إلى تشريع وضعي أو مدني، وفهم الطهطاوي المبكر للشريعة على أنها منظومة تشريع. أمّا الدلالة الأخيرة، فهي التي يمكن أن نستخرجها نحن، وهي أن القانون ليس في المجتمعات التوحيدية (يهودية ومسيحية، التوراة والقانون الروماني، كما إسلامية، الشرع) إلّا علمنة ناجزة أو غير ناجزة، للتشريع الديني في صوره المختلفة، من دون الذهاب إلى ترجمة «الدستور» إلى «الشريعة»، محتفظًا بكلمة معربة هي «شرطة»[٢٤] التي ستعني «ميثاق»، رغم كونه يرادف كذلك بين «شرطة» و«قانون» في النص ذاته؛ فنحن هنا أمام حالة نموذجية من التوليد/ الترجمة الحضارية مع جميع الالتباسات المصطلحية والنظرية التي تنتج من «انصهار أفقين» نظريين وتاريخيين لا متصلين، نعني الأفق الإسلامي الكلاسيكي والأفق الفرنسي العلماني الناتج من الثورة الفرنسية، وهو ما يعبّر عنه الطهطاوي بقوله: «والقانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسًا لسياستهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم لويس الثامن عشر (...). ولا زال متبعًا عندهم، ومرضيًا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمّى الشرطة، ومعناها في اللاطينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة، فلنذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلمًا أبدًا، والعدل أساس العمران»[٢٥].

أمّا عن الترجمات الصناعية، فيمكن أن نقول بإيجاز شديد: إن نقل كتاب ديكارت **مقالة الطريقة في فلسفة المعرفة وتصور المنهج**[٢٦] قد تم لأنه إمّا لا يختلف في روحه عن نصوص معرفية عربية كلاسيكية[٢٧]، وإمّا لأنه سبيل من سبل تجديد العبارة الفلسفية العربية، كما تقدم. إننا أمام استعادة للغة الفلسفة العربية الكلاسيكية عبر ترجمة نصوص وارثة لتلك النصوص[٢٨]، وهو ما سيمكّن من مواصلة النظر الفلسفي الكلاسيكي، كما من تجديده جزئيًا، الأمر الذي يمكن أن نطبّق عليه ما سمّاه طه عبد الرحمان

---

٢٣ خالد زيادة، «صراع المفاهيم،» في: خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، الفصل ٧، ص ٩٧-١١٢ و١٢٦-١٢٨؛ وانظر، السيد، ص ٤٩-٧٦ خاصة؛ وانظر خاصةً، Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), and Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse,* in Cooperation with the Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Shiloah Institute, Tel Aviv University, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1987).

٢٤ حجازي، أصول الفكر العربي، ص ٢٢٩ و٤٤٣، الهامش.

٢٥ المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

٢٦ الترجمة الأولى من قِبل محمود الخضيري، والثانية من قِبل جميل صليبا، والثالثة من قبل التونسي عمر الشارني.

٢٧ ممّا سوغ التقريب بينه وبين الغزالي (كما أنجز ذلك الأب فريد جبر ضمنيًا في رسالته حول اليقين عند الغزالي في خمسينيات القرن الماضي)، بل وبين الكوجيطو الديكارتي و«فكرة الرجل الطائر» عند ابن سينا.

٢٨ انظر: عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، وترجمات نصوص توما الأكويني وخاصة **الخلاصة اللاهوتية** وكتاب **الأخلاق** لاسبينوزا و**مقالة في المنهج ومبادئ الفلسفة** لديكارت، ونقد **العقل المحض** لكانط.

«ترجمة تأصيلية»[٢٩]. وقد عاضدت ذلك المصطلحيةُ التي اقترحتْها منذ ثمانينيات القرن المنصرم **الموسوعة الفلسفية العربية**، وهي آخر جهد جماعي قُيض له الإنجاز ليمكّن من تبيّن متوازن لحصاد قرن ونصف قرن من الجهد الاصطلاحي الفلسفي العربي المعاصر، وإن كانت الموسوعة ذاتها قد أُعدت على نحو غير متجانس وغير متناسب مع الآليات الضرورية لإنجاز ذلك المشروع.

أخيرًا، فإن بعض نصوص اسبينوزا وروسو في اللاهوت السياسي- نعني **رسالة اللاهوت والسياسة**، و«عقيدة كاهن سافوا» التي يتضمنها **كتاب إميل**- وكذلك **الدين في حدود مجرد العقل** لكانط و**الحوارات حول الدين الطبيعي** لديفيد هيوم، انما تُرجم في عبارات عربية تنتمي إلى السجل العقدي العربي الوسيط الإسلامي كما المسيحي، بل واليهودي كذلك؛ فنحن نجد في ترجمة **كتاب الأخلاق** لاسبينوزا في الوقت ذاته استعادة لمعجمية عربية يهودية كلاسيكية وشحنها بمضمون أنطولوجي من أكثر المضامين جذرية. ويكفي أن نقول إن أنطولوجيا ذلك الكتاب والأنثربولوجيا التي يقدمها لا تتضمنان أكثر من أربعة مفاهيم جديدة تمامًا، أمّا البقية، فكلها من الموروث البسيط؛ وقد مكنت ترجمة **رسالة اللاهوت والسياسة** من تنشيط لغة علم الكلام العربي–اليهودي الكلاسيكي، وذلك لمواصلة النظر الفلسفي الكلاسيكي ذاته ظاهريًا وفي الواقع لتفجيره من الداخل، ولتمكيننا من طرح مستحدث للمعضلة اللاهوتية السياسية على أرضية الديمقراطية، كما تبيّن ذلك الفصول الخمسة الأخيرة التي تترجم التجربة التاريخية اليهودية في مصطلحات حديثة، لتبيّن أن في الإمكان أن نقدّم حلولًا نظرية وعملية حديثة للمشكلات العالقة.

أمّا ترجمة «عقيدة كاهن سافوا» لروسو، وكذلك **الدين في حدود مجرد العقل** و**الحوارات حول الدين الطبيعي** لديفيد هيوم، وتأهيل لغة الأناجيل العربية للتفكير المعاصر في الديانات، فهي من نتائج ما يمكن تسميته الترجمة الحضارية لتلك المضامين منذ اشتغال فرح أنطون على روسو في منعطف القرن التاسع عشر، ومنذ أن أهّل أمين الريحاني بـ **كتاب خالد** (١٩١١ على الرغم من كونه قد كتب بالإنكليزية) وجبران خليل جبران بكتابات عديدة أهمها **النبي** (المكتوب بالإنكليزية أيضًا والصادر سنة ١٩٢٣)، وبعده في القصيد الجميل **النبي المجهول** لأبي القاسم الشابي و**حدّث أبو هريرة قال** لمحمود المسعدي (الذي كتب في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي ولكنه لم ينشر إلّا في سبعينياته)، ولاحقًا ميخائيل نعيمة بكتاب **مرداد** (الصادر بالإنكليزية قبل العربية سنة ١٩٥٠)، و«إنجيل» نيتشه **هكذا تكلم زاردشت** عربيًا، على خطى فرح أنطون (الذي كان قد كتب عن الفيلسوف الألماني وترجم بعض نصوصه منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر قبل أن يترجم فيليكس فارس ذلك الكتاب إلى العربية وينشره في القاهرة سنة ١٩٣٦) لمواصلة التفكير في أزمة وعي المسيحيين العرب، بل العرب كلهم كذلك. ولا بد من ملاحظة أن ذلك التأهيل طاول العبارة الفلسفية ذاتها التي تخلصت بالتدريج من البنية الفقهية ومن أساليب السجع. وقد كان لتطور النثر العربي بفعل مدرسة المهجر في الولايات المتحدة ومدرسة الديوان في مصر والكتابات المنفردة في مصر وتونس وسوريا والعراق، مفاعيل مهمة في ذلك[٣٠].

ولدت التجربة الترجمية العربية الحديثة في ما يسمّى محليًا سياق «صدمة الحداثة»، وهو ما سوّغ بداية البحث في موضوعنا بتوسل مفهوم الاستراتيجيا بالمعنى العسكري. بيد أن واقع الهيمنة والممانعة ومطلب المبادرة

٢٩ عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، ج ١: الفلسفة والترجمة**.

٣٠ انظر المقالات الخاصة بذلك في: بلقزيز، مشرف، **الثقافة العربية في القرن العشرين**، وخاصة المساهمات الجيدة لكل من فيصل دراج ومحمد كامل الخطيب ومحمد جمال باروت وغيرهم؛ ومع ذلك نشير الى نقص كبير في هذا الكتاب وهو إسقاط المساهمات التونسية والجزائرية على نحو يكاد يكون منهجيًا.

الذي يسم العصر إنما يدفع إلى معاضدة ذلك بتحويل صيغة سؤالنا بصدده على نحو هرمنيوطيقي ونقدي يتدبّر الحداثة غاية والترجمة استراتيجية، قصد الإجابة عن أسئلة هرمنيوطيقية وأنطولوجية وسياسية في ذات الوقت، نحو: لماذا نترجم (جوابه: لتحقيق الحداثة)، وماذا نترجم (جوابه: أدوات الحداثة من معارف وقيم)، ولمن نترجم (جوابه: للإنسان العربي الذي نريد تطويره أو النهوض به)، وكيف نترجم (جوابه: بإجراءات تقنية مبنى ومعنى تساعد على تطوير اللغة العربية ضمن التطوير العام للفكر والثقافة والمجتمع العربي). وقبل ذلك كلّه: من يترجم (عربي لذاته أم غيره بالوكالة)، ومن أي موقع نترجم (كولونيالي أم ما بعده أم مناهض للكولونيالية)؟ ذلك كله يتطلب إجابات اعتمادًا على تصنيف للمعارف والعلوم هو جغرافي وسياسي ومعرفي، يكافئ ميزان القوى العالمي، كما يمكن أن نستخرج عناصره من أعمال نقاد الهيمنة الإمبراطورية العلمية[٣١].

لقد سبق أن ألمحنا إلى أننا نستطيع، انطلاقًا من أعمال هؤلاء وغيرهم، أن نجذّر الأمر إلى حد أخذ الاستراتيجيا على أنها تعود على الحداثة الغربية ذاتها، فنصبح قريبين من معنى مجازي لها قابل للصياغة بمعنى «سياسات»، فكأنما الأمر يتجلى متعلقًا بالترجمة باعتبارها استراتيجيا من استراتيجيات الحداثة الغربية، أي إجراء من الإجراءات التي طاولت جميع مجالات الحياة، فأنتجت رفعًا لسحر العالم إبيستيمولوجيًا، وترشيدًا معرفيًا، وتحويلًا لمنزلة المعرفة من مقام التأمل إلى مقام الاقتدار والسيطرة والتحكم، وخلق كائن إنساني جديد هو كائن المنفعة والعمل، وخلق كيان سياسي جديد، وأخيرًا علمنة روحانية أرست «شرعية المحدثين»، بحسب عبارة الفيلسوف الألماني هانز بلومنبرغ في كتابه الذائع الصيت الذي وسِم بالعنوان ذاته، ومن ثم تاريخيتها الجذرية[٣٢].

إذا لم يكن من نافلة القول التذكير بأن الحداثة عمومًا، والحداثة الفلسفية على نحو مخصوص، ارتبطت على نحو ما بالترجمة، أتعلق الأمر بالحداثة الأوروبية الحديثة أم بالحداثة العربية الإسلامية، فنحن في الحالتين أمام ترجمة تعني تحويل التقليد إلى حداثة، ثم تقليد مغاير لنا اليوم نسعى إلى تملكه عن طريق الترجمة، وتحويله إلى شيء جديد هو تحديدًا الحداثة؛ بل ربما أمكن القول أيضًا إنَّ الترجمة ذاتها كانت غربيًا بعض استراتيجيات تحويل التقليد إلى حداثة. نقول «بعض» لأن المسألة أكثر تعقيدًا من ذلك بفعل ارتباطها التاريخي بـ«غزو أميركا» ثم بقية العالم[٣٣]. وإذا كان من المعلوم أنَّ ارتباط الحداثة الغربية بالترجمة كان في أصل كل التجربة الغربية الحديثة تحديدًا، فقد قام الأوروبيون بترجمة الموروث العلمي العربي الإسلامي أولًا قبل سقوط القسطنطينية وهجرة علماء بيزنطة العارفين باليونانية زيادة على اللاتينية، وذلك منذ القرن الثالث عشر، ثم لاحقًا من اليونانية في الفترة الموسومة «نهضة» في وعي أهلها، ولكنها من منظورنا اليوم مثّلت بدايات الحداثة الغربية[٣٤]، إلى أن رسا الأمر على الترجمة في ما بين اللغات الوطنية الأوروبية ذاتها،

---

٣١ مثل الأميركي إيمانويل والرشتاين والبرتغالي سوزا دي سانتوس والأرجنتيني فالتر مينيولو والأميركي الكاريبي لويس غوردن والماليزي سيد سعيد العطاس في استعادته عناصر خلدونية للتفكير في حاضر العلوم الاجتماعية في العالم، وغيرهم.

32 Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, trad. de la 2ème éd. allemande par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler; avec la collab. de Marianne Dautrey, bibliothèque de philosophie ([Paris]: Gallimard, 1999).

33 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Translated by Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995).

34 Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).

وذلك ما يمكن تسميته مرافقة تلك الحداثة ومعاضدتها. فأمّا العرب المسلمون الذين كانوا قد عاشوا تجربة ترجمة أولى من أغلب اللغات العالمة المعاصرة لهم من اليونان وفارس والهند وبعض روما، وهم في طور انتشار وجودي، فقد أعادوا التجربة ذاتها في زمن جديد، زمن الجهاد، من أجل كسر أسباب انكماش ذات الوجود، فعاشوا التجربة الجديدة على نحو أكثر تعقيدًا من التجربة الأولى، بل هم أقرب إلى معاودة تجربة الحداثة الأوروبية[٣٥].

كان أحد الذين ساهموا بجد طوال أكثر من نصف قرن في إثراء الفكر الفلسفي العربي، بحثًا وتأليفًا وترجمة وتدريسًا وتحقيقًا، قد قال -في باب تقدير حال الترجمة بعد مرور قرن كامل على انبعاث احدى أهم الجامعات الحديثة في البلاد العربية- ما يلي:

«لقد كانت الكتب الأولى التي نقلناها عن اللغات الأجنبية مضطربة الألفاظ مفككة الأساليب لجهل المترجمين بأسرار اللغة العربية ولقلة بضاعتهم العلمية. دع أن الذين وضعوا الدراسات النظرية في اللغة العربية لم يبلغوا فيها من الجودة والإتقان ما بلغه زملاؤهم ممّن وضعوا مثل هذه الدراسات باللغات الأجنبية. وسبب ذلك اضطراب مصطلحاتهم الفلسفية وعجزهم عن التعبير عن أفكارهم بلغة عربية مشرقة». ويؤكد أن «(...) من عيوب بعض المترجمين المحدثين أنهم لا ينقلون الكتب عن لغتها الأصلية دائمًا، فتجيء ترجماتهم بعيدة عن الأصل، وكثيرًا ما يتصرفون في الترجمة ويكتبون ذلك على غلاف الكتاب إثباتًا لأمانتهم العلمية، ولو كانوا أهل أمانة لنقلوا الكتاب عن لغته الأصلية (...) ولعل أكبر عيب في ترجماتنا الحديثة في اختلاف الاصطلاحات باختلاف المترجمين، وسبب ذلك أن ثقافات المترجمين متباينة، وعلمهم بأسرار اللغة العربية متفاوت (...) أضف إلى ذلك أن لكل قطر عربي اصطلاحات خاصة لا يفهمها إلّا علماؤه، وأن للعلماء في القطر الواحد أو في الجامعة الواحدة اصطلاحات مختلفة لا يفهمها إلّا تلاميذهم (...). ومع ذلك، فإن المقارنة بين الترجمات الأخيرة والترجمات التي ظهرت في أوائل نهضتنا الحديثة تدل على عناية المتأخرين بالمحافظة على شروط الترجمة العلمية الدقيقة كالتقيد بالمعنى الأصلي، وصبّه في قالب عربي صحيح لا تشتم منه رائحة الترجمة».

ولأن ليس غرضنا هو الحكم في هذا التقدير، على الرغم من وعينا بقساوته، وبصدوره عن فهم فيلولوجي ووضعاني للترجمة، كما افتقاده بعض الحس التاريخي، على الرغم من بعض إفصاح عن وعي بالتقدم في حال الترجمة في الثقافة العربية، نقول: لقد سلك الذين اضطلعوا بمهمة الترجمة منذ بدايات القرن التاسع عشر إلى أيامنا -ولم يكونوا في البداية كما اليوم كلهم تراجمة ولا فلاسفة محترفين- سبيل النقل من لغة إلى لغة، أي الترجمة اللسانية، كما قاموا بنوع من الترجمة الداخلية في العربية ذاتها. وهم مارسوا أيضًا ضربًا من الترجمة التأويلية ضمن اللغة ذاتها. وأخيرًا مارسوا ترجمة حضارية أو ثقافية تعلقت بنقل قيم أجنبية كاملة وتبيئتها في المقامات العربية المتجددة، وهو ما يمكن الوقوف على بعض تجلياته باصطفاء بعض النماذج التمثيلية.

---

٣٥ يقبل طه عبد الرحمن في كتابه **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، بالطرح الكولونيالي الغربي من أن الحداثة معيار، ويدخل في منطق البحث عن البديل الإسلامي للحداثة الغربية، ساعيًا الى معارضة الحداثة الغربية بأخرى إسلامية تتقوم بمبادئ الرشد والنقد والشمول ليقترح قيمًا تبدو مختلفة ولكنها لا تتعدى كونها ترجمة أخلاقية للقيم النفعانية الغربية. وهو بذلك ينافس الحداثة الغربية في احتكار الكونية عوض التفكير في كونيات متعددة ونقدية يمكن أن تجمع شكلًا الناس جميعًا دونما تجميعهم من جهة المضمون.

نعود في موفى هذه الدراسة إلى ما ألمحنا إليه في بدايتها، فنقول: إذا كانت تجربة الترجمة العربية الحديثة الأولى تجربة تحديث طلبت التقدم إلى حدود الحرب العالمية الأولى، ثم تجربة ممانعة طلبت التحرر من الاستعمار وتواصلت إلى بداية سبعينيات القرن المنصرم، فإن تجربة الترجمة الراهنة التي انطلقت منذ موفى تسعينيات القرن المنصرم -بتكوّن مؤسسات عربية عديدة مخصصة للترجمة- إنما يتبدى لنا مراد المساهمة في إنجاز تحديث متعثّر والمساهمة في الوقت نفسه في مطلب مستحدث هو الصراع من أجل الاعتراف بالتنوع الثقافي. هي إذن استراتيجيا مزدوجة: تحديث واعتراف، في زمن العولمة الذي هو كذلك زمن «الحداثة العابرة»، وهو ما يجعل الترجمة استراتيجية مشاركة في الكونية بعد أن كانت من ضمن استراتيجيات الحداثة التي لا تطلب التطابق والمناظرة كما في زمن التحديث النيوكولونيالي، بل تطلب الاختلاف والفارق والتنوع المناهض للكولونيالية، وليس هدفها التماثل مع الآخر بل هي تنطلق من ضرورة موقف هووي استراتيجي عالمي متبادل، ينبغي أن يكون مشتركًا بين عالميي العصر جميعًا وهو شرط الترجمة اللاكولونيالية واللاعنصرية .

نريد أن ننهي بالاستعانة بتصنيف الأرجنتيني والتر مينيولو لطرق التعاطي مع العولمة الغربية[٣٦] للإجابة عن السؤال العملي التالي: ما الغالب في ما أنجز من ترجمات عربية في الموجات الثلاث من التجربة التاريخية العربية للترجمة؟ وما صِلة ذلك بالحداثة العالمية عمومًا؟ لا تتعدى استراتيجيات الاضطلاع بوضع العولمة (أو الحداثة الغربية وقد أصبحت معولمة) في تقدير المفكر الأرجنتيني ست استراتيجيات: **أولاها** الاندماج في الغرب بالتشبه به، وبلغة عربية مستهلكة، بـ«اللحاق به»، و**ثانيتها** بعد فشل سياسات التغريب المباشر في «إعادة التغريب»، و**ثالثتها** مناهضة التغريب على أساس الخيارات الغربية ذاتها، ولكن وفق قرارات مضادة للغرب، و**رابعتها** متعلقة بمناهضة أكثر جذرية للغرب، وهي التي يقوم بها اليسار العالمي المتجدد، و**خامستها** الخيار الروحاني الذي يبتعد عن قيم الغرب المادية والفردية والاستهلاكية، ويسعى الى الانخراط في مطالب روحانية، ويطلب حكمة تتعلق بالقيم الروحية المتمحورة حول السعادة وحول الطمأنينة وحول الرضى على النفس ضدًّا على قيم المجتمع الرأسمالي القائمة على النجاح الفردي والمراكمة والاستهلاك. أمّا الاستراتيجيا **السادسة** والأخيرة، فهي مناهضة للغرب قيمًا وتاريخًا ولكنها تعتبر القيم المشرقة ملْكًا للجميع، وتحمّل الغرب التاريخي مسؤولية القيم المظلمة، ولذلك فهي تميز بين الحداثة المادية والعلمية من ناحية والقيم الغربية الكارثية من ناحية أخرى، وتدعو إلى تعدد الكليات وكثرتها لتكوين عالم متعدد الأقطاب ومتنوع التجارب، يقطع مع العالم الراهن الأحادي الاستقطاب.

تكون الترجمة في الوضع الأول سبيلًا من السبل المكمّلة لذلك. ولأن الأنجع هو الكتابة بإحدى لغات الغرب الإمبراطوري المركزية (الإنكليزية أو الفرنسية أو الألمانية) أو الهامشية (الإيطالية أو الإسبانية أو البرتغالية)، وبعد فشل سياسات التغريب المباشر، تقوم الترجمة في هذه الحال بالمساهمة في إنجاز مهمة الاندماج عن طريق «إعادة التغريب». أمّا السبيل الثالثة، وهي مناهضة التغريب، فتفرد للترجمة دورًا مساندًا، بترجمة الوسائل التي تساعد على مناهضة الغرب من دون السعي إلى إفنائه ثقافيًا، باعتبار أن معارضة التغريب لا تسعى إلى تدمير الغرب سياسيًا أو اقتصاديًا أو عسكريًا. أمّا وهي التي يقوم بها اليسار العالمي المتجدد، فتكون الترجمة في السبيل الرابعة المناهضة على نحو أكثر جذرية للغرب آلية من

36 Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations (Durham: Duke University Press, 2011), pp. 27-74.

آليات مقاومة العولمة كما ينادي بذلك بعض مفكري الحركات الاجتماعية العالمية، طلبًا للمشترك وللعدالة العولمية. أمّا في سبيل الخيار الروحاني -وهي الخامسة- فتكون الترجمة للقيم غير الغربية أكثر منها للقيم الغربية المعولمة المذكورة أعلاه. وأمّا السبيل الأخيرة، فتقترح ترجمة في جميع الاتجاهات المذكورة لعدم تميّز أي تجربة إنسانية من تجربة أخرى، وهو ما يلغي كل هيمنة لأي منها على البقية، لتصبح الترجمة حاضنة «الانصهار الفعلي للعوالم» وشعارها أن «عالمًا يتضمن كل العوالم المتساوية في اختلافها ممكن».

إنها لمهمّات عويصة على نحو مستحدث، ولكنها غير قابلة للتفادي ولا للتأجيل عولميًا، لا عربيًا فحسب. ولا شك في أن الترجمة العربية تمكّن من التوقف على كل ما سبق، فقد ترجم العرب الفلسفات العقلانية والتاريخية والتنويرية من أجل التقدم منذ بدايات القرن التاسع عشر، كما اتجهوا منذ بدايات التسعينيات وهيمنة النزعة الليبرالية الجديدة إلى ترجمة كتابات تدعو إلى إعادة التغريب حلًا لما فشلت في تحقيقه السياسات التقدمية والوطنية والثورية التي دعمت الترجمات من النوع الأول. كما أنهم ترجموا أدبيات مناهضة للجانب المظلم في الحداثة الغربية، وذلك من أجل الاحتفاظ بالنير فيها وتبيئته محليًا، وقد اتجهوا -بعد الإقرار بفشل تجارب الثورة في العالم وفي الوطن العربي ومشاريعها التي كانت وراء ترجمة أفراد وأحزاب ومؤسسات خاصة لأدبيات الثورة من باب الاضطلاع، منذ عشرينيات القرن العشرين، بمهمة إنجاز الثورة أو الاستقلال أو التحرر الوطني- إلى ترجمة أدبيات اليسار الجديد المناهض للعولمة الذي ولد منذ تسعينيات القرن الماضي، ممانعًا للعولمة في حقبتها الليبرالية الجديدة. كما ترجم العرب كتابات روحانية شرقية (هندية وصينية ويابانية) وغربية (مسيحية وغير مسيحية على حد السواء) في باب ممانعة قيم الغرب المادي أو الرأسمالي أو الملحد (بحسب المواقع). وأخيرًا اتجهوا منذ سنوات قليلة إلى ترجمة أدبيات ما بعد الكولونيالية التي تطرح الصلة بالآخر على نحو أكثر إشكالًا ولكنه في تقديرنا أكثر وجاهة.

وبعد، هل يمكن أن تفي الترجمة بالغرض المنشود (التمكين المحلي بالإنتاج باللغة الأم زائدًا المشاركة العالمية في الإنتاج باللغات المهيمنة إبيستيمولوجيًا وسياسيًا)، أم أن الإنتاج الإبداعي لا تعوضه حتى أفضل الترجمات، ولو كان ذلك في منظور الذين يعتبرون الترجمة كتابة ثانية، أو «ترجمة استكشافية»[37]، أو حتى ترجمة حضارية ما بعد كولونيالية ومناهضة للكولونيالية في الوقت ذاته، وهي الترجمة الأخصب في نظرنا؟

---

٣٧ عبد الرحمن، روح الحداثة.

نبيل سليمان *

التعبير الروائي والقصصي عن القمع السياسي في سورية

تميّز هذه الدراسة القمع السياسي من بقية أشكال القمع الاجتماعي والديني والجنسي وإن كانت لا تفصله عنها. وهي تركّز، في رصدها التعبير القصصي والروائي عن القمع السياسي في سورية، على كلٍّ من السجن السياسي والدكتاتورية وما يرتبط بهما من عسف وانتهاك لحقوق الإنسان. وبذلك نكون أمام عالم كامل من مفردات القمع السياسي: من التحقيق والتعذيب والعيش في السجن، إلى التخفّي والتنكّر والملاحقة، إلى الفضاء الأكبر الذي يفرّخ ذلك كلّه، فضاء الدكتاتورية التي ليست الدكتاتور فحسب، ولا هي حاشيته أو أسرته أو حزبه أو أجهزته القمعية فقط، بل هي، إلى ذلك كلّه، نمط عيش وعلاقات ومصالح وتفاصيل وهواء يتنفسه الفرد والمجتمع. وهذا ما لم يفوّت التعبير الروائي عن القمع السياسي في سورية أي تفصيل من تفصيلاته، على الرغم من أنّ الواقع على هذا الصعيد يكاد يكون أثرى من الخيال. كما ترصد الدراسة، في هذا السياق، ضربًا من التساوق بين تصدّر الرواية الأشكال الأدبية - على حساب الشعر والمسرح والقصة - وتفاقم القمع السياسي منذ صعود حزب البعث سدّة السلطة في سنة ١٩٦٣.

مقدّمة

منذ قيام سورية كيانًا سياسيًا جغرافيًا بعد الحرب العالمية الأولى، أخذ التعبير الأدبي عن القمع يتّسع ويتعمّق باطّراد هذا القمع واستفحاله الذي ما فتئت دوائره تنداح وتشتبك وتتعقّد، خصوصًا بعد الاستقلال. فمن دائرة السجن السياسي إلى دائرة الدكتاتورية، وما يتصل بهما من ملاحقة وإخفاء وتعذيب ونفي وحرمان من أبسط حقوق الإنسان. من ذلك كله تشكّل القول بالقمع السياسي، تمييزًا له - وليس فصلًا- عن القمع الاجتماعي والقمع الديني أو الجنسي.

* روائي وناقد سوري.

تركّز التعبير الأدبي عن القمع السياسي في الشعر عقودًا تطاولت حتى أخذت القصة القصيرة -فالمسرح- تتقدَّم إلى صدارة المشهد، بالتوازي مع سيطرة حزب البعث العربي الاشتراكي على الحكم منذ سنة ١٩٦٣. ويكفي للتدليل على ذلك أن يُشار إلى إبداعات زكريا تامر وسعد الله ونوس في ستينيات القرن الماضي. لكن القمع السياسي سيتفاقم في ظلال الحكم البعثي، وسيتوازى ذلك مع تقدّم الرواية إلى صدارة المشهد منذ سبعينيات القرن الماضي، في مقابل تراجع المسرح والشعر، وكذلك القصة القصيرة، عقدًا بعد عقد، حتى غدت الرواية هي التعبير الأقوى عن القمع السياسي، خصوصًا على أبواب الزلزال الذي يزلزل سورية منذ آذار/ مارس ٢٠١١.

على هدي من ذلك، ستحاول هذه الدراسة أن تُبيّن العلامات الكبرى للتعبير الروائي والقصصي عن القمع السياسي في سورية[١].

من المدّونة الزاخرة لمثل هذه الدراسة سوف يتعلّق القول بالأعمال التي تحقّق لها من الجمال قدرٌ أكبر فأكبر. كما سيتعلّق القول خصوصًا بإنتاج العقد الماضي، إنْ لبروز الأصوات الشبابية الجديدة فيه، أو لقرب العهد بالزلزال السوري (في سنة ٢٠١١) وهذا سيعني ما يعنيه في الإنتاج الروائي والقصصي، كما سنرى.

في القصة القصيرة

يرسل عبد الله عبد (١٩٢٨-١٩٧٦) في مجموعته القصصية **مات البنفسج**[٢]، وبالتحديد في قصة «أرض الرجال»، المونولوغ الذي يتلاطم في دخيلة المعتقل ويتصاعد مع صعود المعتقل الدرجات الخمس والثلاثين، درجةً درجة، فيتذكر البحر والطفولة والأغنية التي وضعها ورفاقه عن الشهادة-الموت تحت التعذيب، ويستعيد ما عاناه من جلّاديه الذين يسعون إلى انتزاع الاعتراف منه بما يُسِرُّ من أسرار المقاومة لهم.

لعل ما تنبض به هذه القصة وأخواتها ممّا كتبه الكاتب أو سواه، ليس إلّا نبضة من كثير تفجّرت به قصص زكريا تامر، وهي ترسم كابوسية العسف الدولتي والمجتمعي بتخييل محموم وكابوسي، وبلغة مكثّفة ورامزة وّوامضة، ملفوحة بالشاعرية، وتكاد تتقطّر. ولأن زكريا تامر صاحب البرزخ الأكبر في تطوّر القصة القصيرة العربية، يكفي أن يُشار في هذا السياق إلى قصته «السجن» من مجموعته **الرعد**[٣]، حيث يقضي فيها البنّاء الشامي مصطفى. لكن الميت يعود إلى بيته ليلًا، ويستلقي إلى جانب زوجته التي هدّها نهار النحيب. غير أن سعادة مصطفى لا تكتمل، إذ يحضر شرطيان ويحتجزانه لمخالفته القانون بالعودة إلى البيت. وأمام القاضي يتذرّع بعدم ملاءمة القبر للإقامة، فيحكم عليه ببناء القصور، فيتلفّت حوله «كحيوان سمع انصفاق باب القفص، وكانت عيناه طفلين مذبوحي العنق. وفي تلك اللحظة كانت الأرض الجرداء والأرض الخضراء لهما سماء واحدة مصنوعة من قضبان فولاذية».

---

١ من أجل ذلك أشير إلى علاقة هذه الدراسة بما سبق لي أن كتبت في نقد كثير من مدوّنته في مظان أخرى من الكتب، منها على سبيل المثال: نبيل سليمان: **أسرار التخييل الروائي** (دمشق: إتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٥)؛ **شهرزاد المعاصرة: دراسات في الرواية العربية، سلسلة دراسات؛ ٥** (دمشق: إتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٨)، و**الرواية العربية والمجتمع المدني: الإرهاب- الديكتاتورية-حقوق الإنسان** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠). عدا عمّا أرسلته في الدوريّات خلال السنتين الماضيتين، ولم يجمع في كتاب.

٢ عبد الله عبد، **مات البنفسج: مجموعة قصصية** (دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٩).

٣ زكريا تامر، **الرعد: قصص** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٧٠).

في قصة «المتهم» من المجموعة نفسها، يُحاكَم عمر الخيام بسبب شعره، ويشهد ضدّه الشهود الخمسة المسجونون بسبب شتمهم الحكومة وكرههم الشرطة وتظاهرهم. وعلى هذا النحو تحضر في أي مجموعة قصصية لزكريا تامر القصص التي تتفجر بقمع الدولة أو التاريخ أو الشرطي أو المعلِّم أو الأب. وبالمتابعة بحسب التسلسل الزمني، تمضي الإشارة إلى قصة عبد السلام العجيلي (١٩١٢–٢٠٠٥) «مذاق النعل»[٤]، حيث حُشي فمُ السجين السياسي أحمد بنعل المحقّق، بعدما تعالى صراخه جراء التعذيب، فأورثه النعل ما لا يُنسى، بينما تبدّل رفاق أحمد بمقتضى الأحوال، ممّا يعلله باستطابتهم مذاق النعل.

قد يكون العجيلي وحده من لا يتصادى قَصه مع قص زكريا تامر، بخلاف وليد إخلاصي في قصصه المتعلِّقة بهذا البحث، مثل تصويره الاعتقال في قصة «تحوّلات الكريستال الصافي» وقصته «السؤال» وقصته «الجريمة والعقاب»، من مجموعته **الدهشة في العيون القاسية**[٥]. وهذا نصر الدين البحرة يرسم في قصة «الصمت» من مجموعته **أنشودة المروض الهرم**[٦] شخصية السجين السياسي السابق الذي يسعى إلى بتر ماضيه المشوّه بالتعذيب. وهذا عادل أبو شنب (١٩٣١–٢٠١٢) يرسم في قصته «الجرح المشهود» لوحات عبثية للامعقولية القمع السياسي، كما يرسم في قصة «وسواس الدقائق الخمس» كيف أطبقت أجهزة القمع السياسي على المواطن، والقصتان من مجموعة الكاتب **أحلام ساعة الصفر**[٧].

إلى أعلام القصة القصيرة أولًا، تتدافع عشرات الأسماء ومئات القصص التي تتعلّق بالقمع السياسي. لكن التدافع سيتباطأ إلى أن يتبدَّد، عقدًا تلو عقد، بالاطراد مع الهيمنة الروائية. ولعل ذلك يسوّغ الاكتفاء بالتمثيل لما بعد ذلك التدافع بقصص السجين السياسي السابق إبراهيم صموئيل، ابتداءً بمجموعة **النحنحات**[٨]، ومنها القصة التي عنونت المجموعة، المؤرّخة بسنة ١٩٨٨، وفيها تحلّ النحنحة محلّ الكلام بين السجينين في الزنزانتين المتجاورتين. وفي قصة أخرى تعود إلى سنة ١٩٨٤، وهي «المرحاض»، يلتقي السجين مع زوجته خلسة. أمّا في قصة «أصعد قاسيون وأنادي»، فيعشق علي زينب التي دستها الاستخبارات في التنظيم السري المعارض الذي ينتسبان إليه. وترسم قصته «شتاء طويل» معاناة الترقّب والتوجّس والمطاردة والحذر والهلع. ومن عالم الرعب والكابوسية هذا –عالم قصص زكريا تامر– تنهض قصص صموئيل في مجموعة **رائحة الخطو الثقيل**[٩]، ومنها القصة التي حملت المجموعة عنوانها، إذ تتوجّس سلمى ممّن يلاحقها وهي في الطريق إلى لقاء زوجها المتخفي عن العيون الاستخبارية، فتتحرك شكوك سلمى، ولذلك تنقل حقيبتها من كتف إلى كتف، فيفهم الزوج الحركة المحذِّرة، وتفلت فرصة اللقاء بعد عامين من التخفي. ومن قصص السجن في هذه المجموعة أشير خصوصًا إلى قصص «الزيارة» و«العيون المشرعة» و«الرجل الذي يعد أبًا»، كما إلى قصتي «في حافلة صغيرة» و«سلاميتان من ورق» من مجموعة **الوعر الأزرق**[١٠].

---

٤ من مجموعة: عبد السلام العجيلي، **فارس مدينة القنطرة: قصة اندلسية** (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ١٩٧١)، وجاء في رواية روزا ياسين حسن **حراس الهواء** أن المحقّق دسّ مقدّمة حذائه في فم المعتقل جواد، صارخًا فيه أن يخرس وإلّا اقتلع لسانه. وسوف نعود إلى هذه الرواية.

٥ **وليد اخلاصي، الدهشة في العيون القاسية: مجموعة قصص، تقديم خلدون الشمعة** (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٢).

٦ نصر الدين البحرة، **أنشودة المروض الهرم: مجموعة قصص** (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٢).

٧ **عادل أبو شنب، أحلام ساعة الصفر: قصص** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٧٣).

٨ إبراهيم صموئيل، **النحنحات** (دمشق: دار الجندي، ١٩٩٠).

٩ إبراهيم صموئيل، **رائحة الخطو الثقيل** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٥).

١٠ إبراهيم صموئيل، **الوعر الأزرق: قصص قصيرة** (دمشق: دار الجندي، ١٩٩٠).

من القليل الذي صدر في العقد الأخير أشير إلى قصة «ياسين» لمحمد إبراهيم حاج صالح من مجموعته **عصا اللافتة**[١١]، التي يتناوب فيها السارد مع ثلاثة على الانتظار طوال الليل والنهار أمام فرع الاستخبارات، حيث يُنتظر خروج شقيق الراوي ياسين بعد انتهاء الحكم عليه بخمس عشرة سنة من السجن (السياسي). لكن الانتظار يومًا بعد يوم يذهب هباءً، ليتأكّد ما قاله رئيس ديوان الفرع للسارد من أن انتهاء مدة الحكم ليس شرطًا وحيدًا لخروج السجين. ولأن رأس ياسين، بحسب الرجل، يابس، فلن يخرج حتى يلين الرأس.

من قصص الأصوات الشابة الجديدة أشير أيضًا إلى قصة «المتوازيان» من مجموعة **خرائط مدن محروقة**[١٢] للصوت الجديد الشاب إياس محسن حسن. وفي القصة أن الاعتقال «يكوبس» حياة مدرّس الرياضيات. ويقوم كابوس «الزعيم» أيضًا في قصة «اليوم الأخير للإسهال». كما أُشير إلى قصة «الحمامة» من مجموعة **صورة قديس مجهول**[١٣] لمحمد كامل الخطيب، وفيها يستذكر الراوي رفيقًا له في السجن، لقّبه أقرانه منذ الطفولة بالحمامة لتعلّقه برسم الحمامات. وعندما يُضرب السجناء ينصرف «الحمامة» إلى الرسم فتقع عليه الواقعة، ويُضرج دمه الشرطي وما رُسم من الحمامات وما لم يُرسم.

السجن السياسي في الرواية

تبدو رسوم السجن السياسي في سورية أخيولاتٍ بقدر ما هي واقعية، لكأنها تؤكّد أن الواقع أثرى من الخيال. ومن هنا لا مطرح لنواظم ولا لنظام أو هيكلية أو تقعيد أو قواعد يركن إليها. ففي الفرع الأمني الفلاني قد يكون مطرح التحقيق والاعتقال الموقت أو الاعتقال المفتوح لسنوات، فيصير الفرع هو السجن. وقد يُنقل المعتقل بعد انتهاء التحقيق معه إلى سجن آخر. لكن انتهاء التحقيق هذا ليس انتهاء، إذ قد يُعاد التحقيق مع السجين مرةً بعد مرة. أمّا المحتوم، فهو أن التعذيب صنو للتحقيق وللعيش الرغيد في السجن. والمحتوم أيضًا هو أن السجين يُعاد إلى التحقيق قبل الإفراج عنه. وقد يُنقل من فرع إلى فرع بعدما يفرج عنه، وقد يخضع للتحقيق من جديد، وقد يكون مطلوبًا لأكثر من فرع، فهل كان ذلك كله هو ما جعل روايات السجن السياسي تشبك في رسومها لحظات هذا السجن، فإذا بالتحقيق يتصدر أو يتأخّر الرسوم، أو قد يغيب عنها ليحضر فحسب العيش الرغيد في السجن السعيد؟

في رواية خيري الذهبي **هشام أو الدوران في المكان**[١٤] -وهي الجزء الثاني من ثلاثيته **التحوّلات**- يكابد هشام ما يكابد من الاعتقال إلى أن تصعقه المفاجأة في غرفة التحقيق التي لم يدخل مثلها، فالوثارة التي طالعته فيها أكثر ممّا يجب لضابط محقّق، والإضاءة غير المباشرة عجيبة، عدا عن الموسيقى الخافتة والكنبات المنفوخة ... لكن المفاجأة الكبرى ليست في غرفة التحقيق، بل في المحقّق: صديق الزمن الأول، الضابط المناوب الذي ينقل صديقه هشام من القبر العمودي -الزنزانة- إلى جناحه. وقبل أن ينعم هشام بالمفاجأة ويبلعها، وبعد أن امتلأت مثانته بالبيرة التي كرعها مع صديقه، حضر الأشدّاء الثلاثة، وأُلقي هشام على قفاه، وشُدّ سحّاب بنطاله، وأمسكت يد بعضوه وربطته بخيط، وصرخ الصديق المحقّق: أنت في طريقك إلى التسمم الذاتي: البول في المثانة، فأين مخبأ زعيم مجموعتكم؟

---

١١ محمد إبراهيم الحاج صالح، **عصا اللافتة: قصص**، قصص وروايات عربية؛ ٩٥ (دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٠).
١٢ إياس محسن حسن، **خرائط مدن محروقة: قصص** (بيروت: دار الكنوز الأدبيّة، ٢٠٠٠).
١٣ محمد كامل الخطيب، **صورة قديس مجهول** (دمشق: دار ٢١، ٢٠٠٤).
١٤ **خيري الذهبي، هشام أو الدوران في المكان** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨).

يفشي هشام بأسراره، فإذا بها قد سبقته إلى صديقه، وإذا بالزعيم والرفاق في قبضته، والمطلوب ليس الأسرار، بل أن يوقّع هشام وثيقة اعترافه (أنا مَرَة) وهي التي ستورثه عطب الروح والجسد. وبمثل هذه السادية والوحشية تحفل الرواية بأفانين التعذيب التراثية التي سترجع أيضًا في رواية **فخ الأسماء**[١٥] للكاتب نفسه.

في رواية إبراهيم العلوش **وجه الصباح**[١٦]، يمضي معلم الرياضيات الشاب عادل أربعة أشهر وهو يدلي بالإجابة عن الأسئلة التي تفور بها الاستمارات الأمنية، حيث يتوالى عليه، ليل نهار، رجال معدنيون، يرددون أسئلتهم بصلادة وآلية «فلا تستطيع النوم، عليك تغذية فراغات الاستمارات النهمة ... إنها مطلوبة فورًا». ولئن بدا الأمر في أوّله مزعجًا بسخافته، وأحيانًا لخصوصيته، فإن التحقيق يبدأ بالمعتقل من ذرّة التراب التي ولّدت أول خليّة حيّة لأسلافه. وكان الرعب قد سكن عادل منذ بلغه أنّـ (هم) «سألوا عنك في كلّ مكان»، فتحوّل الخبر إلى إيقاع روائي ليرسم الهلع الدائم الذي يسكن الأغاني واللباس والأفراح. فتحت شوارع المدينة العريضة والضيقة أنفاق سوداء تسير فيها السيارات الغامضة، وتنتشر الغرف السوداء اللزجة. إنها مدينة أخرى للتحقيق والاعتقال والتعذيب والسجن.

في التحقيق، كما في أي لحظة من لحظات السجن السياسي، يحدث للمعتقل أو للمعتقلة ما حدث لنسمة في رواية ابتسام تريسي **عين الشمس**[١٧]، وهو ما يذكّر بما كان لهشام في رواية **هشام أو الدوران في المكان**، سوى أن نسمة التي لم تعد تستطيع السيطرة على مثانتها بفعل التوقيف المديد، وليس بفعل البيرة، سوف تتبول بثيابها: «وشعرت بارتياح نسبي والبول الدافئ يغرق بنطالي. تحوّل الارتياح خلال دقائق إلى حكة فظيعة في ساقي، تلتها موجات جديدة من التقلصات في معدتي». وفي رواية تريسي يقول زوج نسمة: «أصبت بالشلل منذ الساعة الأولى لاعتقالي، بسب الكرسي الألماني (German chair) المعروف بهذا الاسم على نطاق دولي واسمه مشتق من الغستابو النازي الذي أبدعها على يد هملر، رئيس الاستخبارات النازية، ثم استوردتها الأنظمة الإرهابية والدكتاتورية في العالم العربي وفي شرق أوروبا».

حضر الكرسي الألماني أيضًا في رواية روزا ياسين حسن **نيغاتيف**[١٨]، ويشرح هامش فيها أنه كرسي من دون جلسة أو مسند، مجرّد هيكل معدني يجلس فيه المعتقل الذي يُقيد من يديه ورجليه، ويُطوى ظهره باتّجاه الخلف حتى تتقطع أنفاسه، وغالبًا ما يُصاب بالشلل عضو أو أكثر، أو جسد المعتقل بكامله. ومن أساليب التحقيق تذكر رواية **نيغاتيف** أن إحدى المعتقلات أُحرقت أوراق بين أصابعها، بينما وضع رأس أخرى في أداة الفلق بدلًا من قدميها. واستُقبلت معتقلة ثالثة بإمساك الضابط من شعرها وضرب رأسها بالجُدُر، كما تمشّى مدير السجن بنفسه على ساقي المعتقلة، وراح يفرك حذاءه على ركبتها كأنه يمعس صرصورًا، أو كأنه يحاول هرس عظامها، وكل ذلك من أجل انتزاع المعلومات. وبدأ التحقيق مع معتقلة أخرى في القبو بوضع «الطميشة» على عينيها، وحشرها في الدولاب، والضرب بالعصي على قدميها وساقها وجسدها المطوي، وكانت توضع تحت الدوش البارد بعد كلّ فلقة. كما أمر المحقّق رجاله بألا

---

١٥ خيري الذهبي، **فخ الأسماء** (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٣). وهنا أنوّه بما في كتاب هادي العلوي **التعذيب في الإسلام** من تلك الأفانين. واشتغلت عليها أيضًا روايتي: نبيل سليمان، **سمر الليالي** (اللاذقية، سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٠).
١٦ إبراهيم العلوش، **وجه الصباح**، روايات عربية؛ ١٠ (دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠١).
١٧ ابتسام إبراهيم تريسي، **عين الشمس** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠).
١٨ روزا ياسين حسن، **نيغاتيف من ذاكرة المعتقلات السياسيات: رواية توثيقية**، سلسلة حقوق الإنسان في الفنون والآداب؛ ١٢ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٨).

يُطعموا هذه «الكلبة» وبرميها في المنفردة (الزنزانة) من دون بطانيات، وبعد ملء أرض الزنزانة بالماء، ورشها بالملح، ما سيجعل المعتقلة تشعر بوخز السكاكين في قدميها. ومثل هذا كثير وفداحته أكبر، سواء في رواية **نيغاتيف** أم في غيرها.

في رواية ماجد رشيد عويد **الغلس**[19] يبدأ المحقق بسؤال المعتقل هلال عن تاريخ انتسابه إلى التنظيم، فيذهل السؤال هلال الذي لا شأن له بالأحزاب، فتعجل إليه الصفعة التي تلطخ لحيته بالدم. ثم يُجدِّد المحقق السؤال بتاريخ الانتساب إلى جماعة الإخوان المسلمين، وبمن عمل معهم هلال. ولأنه ليس لدى هلال ما يجيب به يأمر المحقق زبانيته: «خذوا هذا الكلب خلّوه يعترف ووقّعوه على اعترافه». وهكذا يختلط صوت الكرباج الرباعي بصوت هلال وذكرياته والدم الذي ينبثق من باطن قدميه. ثم يتكرّر السؤال على لسان سجّان ملثّم: أنت من الإخوان أم من اليمين الرجعي العراقي؟ ولأن جواب هلال هو هو، يتولّى سجانان ملثّمان تعذيبه هو والإخواني أحمد والشيوعي نضال، فيُربَط قدما أحمد بالحبل المتدلّي من السقف فوق برميل الماء، وينزل الحبل برأس أحمد في الماء البارد رويدًا، بينما تكون يدا نضال قد رُبطتا إلى سلسلتي حديد مثبتتين في الحائط، كما وُضِعَ قدماه في سلسلتين أخريين مثبتتين في الأرض. أمّا هلال، فأجلسه الملثّمان على كرسي وربطوا ساعديه بيدي الكرسي، ورجليه بقائمتيها الأماميتين، وراحا يُمرّران الكهرباء على جسمه العاري. لكن ذلك كله يهون أمام السجين الذي أمره الحارسان بأكل الفأر، وكانا يضربانه بأخمصي رشاشيهما، وفي آن معًا، على صدغيه، وهو يبكي ويستجير عاجزًا عن تنفيذ الأمر. فلما يئس الحارسان أمسك أحدهما بيدي السجين، وفتح الآخر فمه وألقمه الفأر، وظل يدفع بها حتى أدرك السجين أنّها صارت في جوفه، وعندئذٍ أدرك أنه مات، وإن كان ظلّ حيًا. وجاء في رواية خيري الذهبي **فخ الأسماء** ما لا يُصدّق، حين أمر السلطان الجديد بسلخ جلد الحلم دار في ساحة العقوبات، إذ سئم الناس الحفلات اليومية التي تخلّص فيها السلطان الجديد من أركان سلفه. وترسم الرواية بحذق تقشعر له الأبدان كيف انحنى السلاخ (الأصم الأعمى) على الحلم دار، وطعنه بالسكين في كاحله ليبدأ عملية السلخ التي يبقى فيها المسلوخ حيًا، ما دام الجلد موصولًا عند السرة، وبعد دهنه بالمرهم السري الذي يحفظ الجلد واللحم رطبين وقابلين للالتحام والحياة، وذلك بانتظار إشارة السلطان، فإن أشار بالموت، شد ابن السلاخ الجلد المسلوخ عن السرة، فيموت المسلوخ، وإن رأف السلطان، أعاد ابن السلاخ الجلد إلى مكانه[20].

بالمتابعة إلى ما صوّرت الروايات من السجن السياسي بعد التحقيق، نعود إلى أولى تلك الروايات، وهي رواية فارس زرزور (١٩٣٠-٢٠٠٤) **اللااجتماعيون**[21] التي تشرّبت بسيرة كاتبها الذي كان زمن الوحدة السورية-المصرية (١٩٥٨-١٩٦١) ضابطًا في الجيش، نُقل إلى الإقليم الجنوبي (مصر)، وسُرّح من الجيش وسُجن بسبب انتمائه الشيوعي، وهذا ما سيكون عليه بطل الرواية الملازم خالد جعفر الذي فُرضتْ عليه الإقامة الجبرية بعد التسريح، ثم اعتُقل مع رفاقه الضباط، وتبيّن لهم أن من كان يخدمهم هو «صول» في المباحث، وكان يرفع التقارير بحركاتهم وسكناتهم. وأضرب الملازم خالد عن الطعام بعد ثلاثة أشهر في الزنزانة، طلبًا للحرية وإعادته إلى سورية.

---

١٩ ماجد رشيد العويد، **الغلس** (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ناشرون، ٢٠١٠).

٢٠ نبيل سليمان، **درج الليل .. درج النهار** (اللاذقية، سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٥). يوضع السجين إياس عاريًا في قفص حديديٍّ، ومع تحمية القفص تبدأ محاولات إياس درء الحرق حتى عن أصابع قدميه ويديه. وأورثه هذا التعذيب بعد الإفراج عنه "النّطوطة" في المشي مثل القرد.

٢١ فارس زرزور، **اللااجتماعيون** (دمشق: دار الأجيال، ١٩٧٠).

من الروايات التي بكّرت أيضًا في تصوير السجن السياسي رواية **السجن**[٢٢] لكاتب هذه الأسطر. ولئن لم يكن فيها من السيرية شيء، كتب لي الشاعر الراحل وصفي البني (١٩١٥-١٩٨٣) بُعَيد صدور الرواية مُعبّرًا عن إعجابه بها، ومتسائلًا هل كنت معه ورفاقه (الشيوعيين) الذي سُجنوا في زمن الوحدة السورية-المصرية. ولمّا التقينا صاح: أنت لم تكن معنا. أنت صغير، وكنت في السابعة والعشرين. وسوف يتكرّر هذا الموقف مع كثيرين، ومنهم من كان يبدل رأيه بالرواية وبي عندما يعلم أنني لم أكتب عن تجربة شخصية[٢٣].

من الملاحظ، على الرغم من ذلك، أن اشتغال الرواية في سورية على السجن السياسي ظل هامشيًا حتى ولّى القرن العشرون. أمّا ما غلب على هذا الاشتغال فهو أن يكون حركة من حركات الرواية، وليس حركتها الوحيدة أو الكبرى.

من «القلّة» التي جاءت وقفًا على السجن تلك «الكتابة» التي تروم أن تكون رواية، وعُنونت بـ**الشرنقة**[٢٤] للسجينة السياسية السابقة حسيبة عبد الرحمن. قد تكون **الشرنقة** سيرة محوَّرة، أو شهادة جارحة تنطوي على التماعات روائية طموحة وتائهة، إلّا أنها أولًا وأخيرًا كتابة مُدمّاة، ترسم القامع والمقموعة وفضاء القمع وأساليبه، عبر ما ترسم من تجربة السجينات السياسيات السوريات في رابطة العمل الشيوعي والإسلاميات اللواتي زُمين في جوف الغولة، كما تدعو الراوية السجن. وتستعيد **الشرنقة** ذلك كله بعد خروج الراوية والأخريات من السجن، لتجأر بالضريبة المزدوجة التي تدفعها المرأة، فنقرأ: «كُتب علينا رفع الأرجل أينما كنا، في الفراش أو في الدولاب»، ونقرأ: «ضريبة كلّ امرأة ترفع رأسها قليلًا، إذا فشلت السلطات بتدميرها ... دمّرها الأقربون»[٢٥].

في رواية نهاد سيرّيس **الصمت والصخب**[٢٦] يُحدّث الراوي الكاتب فتحي شين عن أبيه أنه كان محاميًا ليبراليًا معارضًا لحكومة القرود، ومعارضًا للمعارضة المتوكلة على الله، والمعروضة للبيع، والعارضة للأزياء. وكان الأب يُعبّر عن مواقفه بكتابة المقالة، لكنه توقف عن ذلك، إذ زُجَّ به في «القبو الاستخباري» ثلاثة أشهر، فخرج محرومًا بصفته محاميًا من المرافعات، وانقلب هذا الرجل المرح عبوسًا قمطريرًا. وهنا تعجل الإشارة إلى أن «السجن السياسي» لا يعني دائمًا المكان الذي يعرف عادة بالسجن، بل يعني أيضًا

---

٢٢ نبيل سليمان، **السجن** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٢).

٢٣ من تجربة واحد من رفاق وصفي البني، هو الصديق نبيه خوري، متحت رواية **السجن**. ومنعت الرقابة نشرها في سورية مطلع سنة ١٩٧٢، فكان لها فضل دفعي إلى عاصمة النشر آنئذٍ: بيروت. ولئن كانت التقيّة قد جعلتني لا أعيّن للرواية زمانًا ولا مكانًا -وهذا ما سوف أسمّيه في نقودي: استراتيجيّة اللاتعيين- فقد شرع ذلك للمخيّلة أن ترمح بنشاط أكبر وحريّة أكبر. وبفضل هذه الرواية تعلمت كيف يكون الفرد شخوصًا وبشرًا وحيوات وحكايات. وها أنذا أكتب بعد أربعين سنة أنه إن كان قد سرّني نجاح الرواية -جرى تدريسها لطلبة الصف الثالث الإعدادي في ما كان اليمن الجنوبي في ثمانينيات القرن العشرين- واستمرار حضورها إلى هذا اليوم، فقد أمضّني أن يكون النجاح والاستمرار نتيجة النماء السرطاني للسجن السياسي والقمع السياسي بعامة.

٢٤ حسيبة عبد الرحمن، **الشرنقة** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٩).

٢٥ تفتتح رواية **سمر الليالي** فوران المدوّنة الروائيّة السوريّ للسجن السياسي في العقد الأول من هذا القرن. وهنا أزجي التحية لروح الصديق الراحل عبد الرحمن منيف الذي لم ألقه مرة في أثناء كتابته رواية **الآن هنا** أو **شرق المتوسّط مرة أخرى** ولا بعد صدورها، إلّا وحثّني على أن أثنّي روايتي **السجن**. وربّما استبطنت ذلك إلى أن غامرت في مواجهة التحدّيين الكبيرين: أن أكتب عن السجينات السياسيات، وأن أكتب عن الشابات، فكانت بعد لأي رواية **سمر الليالي** التي تابعتُ فيها، ما كان في رواية **السجن** من تشغيلٍ لاستراتيجيّة اللاتعيين. وكان لأكثر من صديقة ممن ذقن «حلاوة» السجن، أو ممن لوحقن وتخفّين، أم ممن انخرطن في تنظيم سياسيٍّ سريٍّ معارض، لكنهن نجون من الأذى، كان لهنّ جميعهن الفضل الكبير عليّ. فلولاهن ما كان لي أن أكتب **سمر الليالي** التي سرعان ما جرّت عليَّ الوبال، وكانت - مع محاولتي إقامة منتدى ثقافي في منزلي- سبب الاعتداء الذي تعرَّضت له في ٣١/ ١/ ٢٠٠١، وهو ما كان نذيرًا بقصف السلطة لما عُرِف يومئذٍ بربيع دمشق.

٢٦ **نهاد سيريس، الصمت والصخب: رواية** (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤).

مكان الاعتقال، أي المعتقل الذي قد يكون كما في رواية سيرّيس **القبو الاستخباري**، أو زنازين فرع أمني ما، أو أي مكان يتمّ فيه التوقيف والحجز. وفي رواية **الصمت والصخب** نرى فتحي أيضًا رهين «المقر الأمني» بعدما كتب فيه مطلّق معشوقته تقريرًا يخبر بالعبارة التي رد بها فتحي عليه: «طز فيك وفي الحزب»، فَعُرفتْ قضيته بقضية «طز»، وصار اسمه في المقر الأمني «أبو طز»، كما صار المحقق في القضية يُعرف بـ«المحَقّق في طز». أليس شر البلية ما يضحك؟

في رواية خالد خليفة **مديح الكراهية**[٢٧] تذكر الراوية التي تظل بلا اسم، مجزرة السجن الصحراوي، أي مجزرة سجن تدمر الشهيرة -سوف يتكرّر ذكر السجن الصحراوي في روايات شتّى- فنقرأ: «أكثر من ٨٠٠ سجين قتلوا خلال أقل من ساعة، حملت البلدوزرات جثثهم إلى مكان سري لترميها في حفرة». وتشرح الراوية أن هذه المجزرة هي عملية «الفراشة النائمة» التي أمر بها قائد سرايا الموت -هكذا تسمي الرواية سرايا الدفاع وقائدها رفعت الأسد- بعد نبأ محاولة اغتيال الرئيس الذي لا تسميه الرواية، وما عنت به إلّا حافظ الأسد.

عندما كان ما كان في حماة وحلب خصوصًا، في أثناء الصراع الدامي بين السلطة والإخوان المسلمين، قبل ثلاثة عقود، أعلنت الراوية ما تتلمّسه من رهق الناس وانفضاضهم، وهي الناشطة في تنظيم الإخوان المسلمين، والصاخبة بكراهية الطائفة الأخرى التي لا تُسمّيها الرواية، وما عنت بها إلّا الطائفة العلوية. وتم عزل الراوية عن إمارة الحلقة الإخوانية نتيجة ما أعلنت، لتبدأ تساؤلاتها التي ستنضجها سنوات الاعتقال في فرع الأمن، ثم سنوات السجن الطويلة في سجن النساء، مع رفيقاتها الإخوانيات ومع سجينات يساريات وجنائيات؛ إذ ستفوح روائح القيح من أجساد السجينات السياسيات، وسينسين رائحة شراشفهن، وَيُبتلين برائحة غائط السجانين والجلّادين، حتى لتكره الراوية رائحة دورتها الشهرية. وسيبلغ كلّ ذلك بها، بعد السجن، السفورَ، ومواصلة الدراسة في كلية الطب، وعقم الكراهية الطائفية. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى ما تقدّم في رواية **الشرنقة**، وفي رواية **سمر الليالي**، وهو ما سيلي في روايتي روزا ياسين حسن **نيغاتيف** و**حراس الهواء**. فهذه الروايات كلها تتعلّق بمرجعيه سورية واحدة هي ما شهدته سورية من الاعتقال أو السجن السياسي للنساء، في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته.

يعود الضابط السجين إلى الظهور في رواية حسن صقر **وردة الشمال**[٢٨]، وذلك في شخصية المدرس علي حسن الذي يُستدعى بصفته ملازم احتياط قبيل حرب ١٩٦٧، ويقع أسيرًا فيها. وبعد عودته من الأسر يقع في حبال الضابط الذي هرب من القتال، لكن نجمه صعد، وبات العقيد المسؤول عن إعادة تأهيل الأسرى. ولسوف تؤول الرواية بالعقيد إلى أسوأ مآل، بصفته مريضًا نفسيًا وتائهًا على الحدود التائهة بين السجن الذي يتولّاه، والغارق في الظلام، وبين المدينة، ما عنى لهذا المهزوم المتسلّط أن دمشق كلّها قد تحوّلت إلى سجن كبير، بل إن الدنيا كلّها باتت معتقلًا، وهو نزيله الذي يفكر في القوّة التي بلغت نهايتها، ولم يبق لها إلّا أن تزول مع زوال الظلام.

بالتوازي مع **وردة الشمال** جاءت رواية روزا ياسين حسن **نيغاتيف** التي تذيّل عنوانها بتجنيسها مثل **رواية توثيقية**.

٢٧ خالد محمد خليفة، **مديح الكراهية**: **رواية** (دمشق: أميسا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦).

٢٨ حسن صقر، **وردة الشمال**، قصص وروايات؛ ١٥ (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة،٢٠٠٨).
وقدّمت **المسلّة** شخصيّة الملازم المجند زهير خليفة الذي يعتقل نتيجة اعتراضه على ما عدّه أخطاء قتاليّة قاتلة في أثناء مشاركته في حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، وهو من كان معارضًا قبل تجنيده. انظر: نبيل سليمان، **المسلّة** (بيروت: دار الحقائق، ١٩٨٠).

قدّمت الكاتبة للرواية بمقدمتين، تتعلّق **أولاهما** بتجنيسها ذاك؛ فهي تتشكك بالتجنيس عمومًا، وتعلل ذلك بأن التوثيق عكس التخييل، يحدد له نهايات منجزة، وشخصيات معروفة ومؤطرة. أمّا صنيعها هي في هذه الرواية، فقالت باختلافه عمّا تقدّم «لأن التخييل سيعمل، كالعادة، على ليِّ القصة الحقيقية. بمعنى آخر سيعمل على حقن ما حدث بنكهة ما لم يحدث». وتتابع الكاتبة وتسأل: «لِمَ رواية؟»، فتجيب: «ربما لأن ما حدث هناك لم يحدث إلّا لتكتب عنه الروايات». غير أن ما بين التوثيق والتَخييل لم يكن كذلك دومًا في تاريخ الرواية. فإذا كان الأمر يتعلّق دومًا بالتخييل، فقد تتأثث الرواية وتتأسس في الوثيقة–الوثائق التي تخرج من إهابها إلى بوتقة التخييل، كأنها تخرج من ماضيها التاريخي والموضوعي إلى مصيرها الروائي. وظل هذا الخروج محدودًا في **نيغاتيف**، كما سنرى.

في المقدّمة **الثانية** للرواية تتحدَّث الراوية عن اضطرارها إلى حصر عدد من كتبت عنهن، لأن ما اكتشفت من هذا العدد كان يزداد كل يوم. كما تتحدَّث الكاتبة عن التجربة النسائية في المعارضة السورية، وعن اصطدامها بالرعب المعشش في قلوب الكثيرات من المعتقلات، خصوصًا الإسلاميات منهن. وفي عودة إلى الإشكال الوثائقي الروائي، تعلن الكاتبة هَجسها بالاختيار بين الوفاء للكتابة، والوفاء للتجربة غير العادية. لكن هذا الهَجس ينتهي إلى أن يكرّر تقديم المعيوش على المكتوب، أو العيش على الكتابة، أو التجربة على التخييل، في استمرارية لمألوف تقديس النضال وتجربة المناضل–المناضلة. هكذا تكتب الكاتبة أن كلّ ما يدوّنه المرء يتحوّل، شاء أم أبى، إلى نسخة ممسوخة، بل مشوّهة، من العيش. كما تذهب إلى أن الكتابة تتحوّل «في مواجهة العيش قزمًا لا يستطيع أن يبلغ مبلغ الرجال، أو مسخًا عاجزًا ومثيرًا للضحك، لأن ما تلمسه أجسادنا لمس الحقيقة لا يمكن للغة مهما فاحت منها رائحة التجربة أن تُجسّده بعمقه الجواني».

تحت وطأة ذلك تتخلى الكاتبة عن الطموح إلى «رواية توثيقية»، وتدعو إلى اعتبار **نيغاتيف** «محاولة لتدوين جزءٍ من تاريخ نسوي سياسي، غُيّب سنينًا طويلة، كما غُيّبت تجربة المعارضة عمومًا، وبمختلف أطيافها».

ربما كان هذا هو التصنيف المنصف لـ **نيغاتيف**، وبالتالي قد يكون من المهم نقديًا –وليس من الطريف فحسب– أن تجيء المقارنة بين **نيغاتيف** و**الشرنقة** و**سمر الليالي** و**حراس الهواء** للكاتبة نفسها، لنتبيّن الوصل والفصل بالشعيرات الدقيقة أو بالأمراس، بين الوثائقي والتخييلي، فأغلب نساء **نيغاتيف** هنّ نساء تلك الروايات الثلاث.

تذّيلت **نيغاتيف** بصور السجينات اللواتي وثقت لهنّ. كما تذّيلت بثبت لهنّ، وبينهن من هي أطولهن سجنًا: جميلة، عضو المنظمة الشيوعية العربية التي سجنت بين سنتي ١٩٧٥ و١٩٩١، وبينهن صاحبة **الشرنقة**، والطفلة سمية بنت سلوى السجينة الإسلامية التي سُجنت بين سنتي ١٩٨٣ و١٩٨٩، وكانت حاملًا عندما اعتُقلت، وأنجبت في السجن. وهنا لا أدري لِمَ أصرّت الكاتبة على أن تذكر الاسم الأول للسجينة والحرف الأول من كنيتها (مثلًا: حسيبة ع. بدلًا مَن حسيبة عبد الرحمن)، ما دمن جميعهن معروفات، وما دام الإفراج عنهن قد تمّ بين سنتي ١٩٨٩ و١٩٩٨ كما تسجل الكاتبة، بينما جاءت **نيغاتيف** في سنة ٢٠٠٨؟

في رواية روزا ياسين حسن التالية **حراس الهواء**[٢٩] يحضر من نساء **نيغاتيف** ومن غيرهنّ، لكن كما تقتضي

٢٩ روزا ياسين حسن، **حراس الهواء** (بيروت: الكوكب؛ رياض الريس، ٢٠٠٩).

الرواية والتخييل، وليس التوثيق، ولا تقديس المعيوش. فمياسة الشيخ، وبعد خمس سنوات من اعتقال زوجها سنة ١٩٨٢، تُعتقل من مدرج الجامعة المركزي في أثناء محاضرة أستاذ الأدب المقارن، إذ يدخل أربعة من عُتاه الأمن ويجرون الطالبة، فيخجل الأستاذ حدّ الموت، ويكمل درسه بصوت أبحّ، لكنه يستقيل بعد أسابيع ويرحل.

تخرج مياسة من السجن سنة ١٩٩٠، بينما يخرج زوجها سنة ١٩٩٨، فلْيحصِ من يشاء سنوات السجن. وتحضر من عهد السجن، في ما يحضر في الرواية، الرسائل المتبادلة بين السَجين جواد وعنات: رسالة تُدَس في وردة جورية، لكن السجان ضبطها، بينما نجت منه رسالة أخرى مدسوسة في قطعة من «محشي الكوسا»، ورسالة خرجت من السجن في قطعة شوكولا كروية... ثمّ تأتي رسائل السنوات التي تلت نقل جواد وآخرين من سجن تدمر الصحراوي الشهير إلى سجن صيدنايا، فكأنه النقل من الجحيم إلى الجنة التي ليست أيضًا إلّا جحيماً، لكنْ جحيم عن جحيم «بيفرق»، والعهدة على **حراس الهواء** ومثيلاتها من الروايات.

في ظلمة آخر الليل، أي في الزمن المفضَّل للاعتقال، زمن زوار الفجر، أي في **الغلس**، تتعنوَن رواية ماجد رشيد العويد التي أبدعت للدكتاتور خلقًا جديدًا. أمّا الآن، فالفسحة هي لهذا السجين السياسي من شخصيات الرواية: هلال الذي تأتيه الجنية زمردة ليحكي حكاياتها، مثلما كان يأتي بأخبار الحرب العالمية (الثانية) وبناء الجسر على نهر الفرات في مدينة الرقّة ... لكنه بعد زمن طويل يُرمى في السجن، إذ يلتقي بالسجناء الشيوعيين والإخوان المسلمين، فيعيد السجن والسجناء تشكيل شخصيته، ليخرج بريئًا من "بهلولية" الماضي، بعدما أدرك كم هي باطلة وخداعة لفظة «نقي» في ما يقال عن عقيدة البعث النقية، وعن جيش العقيدة النقية. كما أدرك هلال، بفضل السجن، كم هي باطلة الأغاني الوطنية التي تسوّق الدكتاتور وعقيدته. وبعد السجن أدرك هلال أن بقاء الدكتاتور هو بقاء للسجن، لذلك بدأ يؤمن بوجوب موت هذا المُنزّه المعصوم، فبذلك: «بزوال العقيدة النقية يزدهر البلد وينمو، وببقائها لا حياة لهذه البلاد».

من الأصوات الجديدة التي كتبت رواية السجن السياسي أيضًا تُضاف ابتسام إبراهيم تريسي إلى ماجد رشيد العويد وروزا ياسين حسن وخالد خليفة، فضلًا عن نذير جعفر وسمر يزبك كما سيلي.

في رواية **عين الشمس**، يتلاطم القمع السياسي من خلال حياة الشخصية المحورية «نسمة»، خصوصًا في أثناء حياتها الجامعية في حلب إبان سنوات الجمر التي عاشتها نهاية سبعينيات ومطلع ثمانينيات القرن الماضي، حين ارتبطت نسمة بالمثنى الذي سيُعتقل على ذمة الإخوان المسلمين، وهو من سبق لأبيه أن اعتُقل وتم التخلّص منه في السجن، في بداية عهد الحكم البعثي سنة ١٩٦٣.

بعد عشرين سنة من اعتقال المثنى ومصرعه، تستعيد نسمة ما مضى وهي تتهيأ لمغادرة من تزوجته في استوكهولم. وهنا تقدّم الرواية قصة هذا السجين السياسي السابق الذي جمعته الزنزانة مع المثنى في سجن تدمر، إذ تعمّق إحساسه بالانتماء إلى «العالم التحتي»، كما يسمّي شبكةَ السجون السورية سجين اختبر بنفسه الكثير منها، حتى غدا «خبير سجون» بتهم لا تُحصى، من السرقة إلى التهريب إلى تجارة السلاح. وأفاد السجناء السياسيون من خبرته وعلاقته الطيبة بالسجّانين في تهريب أشياء كثيرة من السجن وإليه، خصوصًا الجرائد التي يلف بها الطعام خصيصًا، ليعرف السجناء والسياسيون ماذا يجري في العالم الآخر. ولئن كان زوج نسمة لا يتقبل أحدًا من الإخوان المسلمين، قامت بينه وبين المثنى، مع الأيام، صداقة متينة،

إذ تبددت الفوارق في «العالم التحتي»، عالم الألفة والتلاحم والحميمية ممّا يستغلق على السجانين الذين لا يمكنهم أن يفهموا التفاصيل المربكة لذلك العالم، كما يستفزهم صبر السجناء وضحكهم ولا مبالاتهم.

من سجن تدمر إلى الإعدام، كان مصير المثنى، أمّا زوج نسمة، فرُمي خارج السجن مشلولًا، ولم يصحُ إلّا في عمّان، إذ مضت به الدروب إلى استوكهولم، والتقى نسمة وتزوّجها، لكنها ما عادت قادرة على العيش معه والصبر على شكوكه، فغادرته في نهاية الرواية.

من قبل، تستعيد نسمة استدعاءها إلى فرع أمني للتحقيق بعد اعتقال المثنى وبسببه. وترسم ضابط الفرع المحقّق النقيب علي: البعبع الذي يخيف به الجنودُ المعتقلين، كما ترسم نسمة ما في الفرع من زنازين وممرّ وعسكر، وما عانت من البرد والرطوبة وتورم الساقين والعويل والصرير والتبول وممّا يتسرب من الزنازين ... وصولًا إلى الإضراب عن الطعام، ومحاولة البعبع تسميمها والتخلص منها، لكنها تُنقَذ، وبفضل رئيس الفرع أبو فراس الذي كان يخطط للظفر بها، تخرج من الفرع، ثم تخرج من البلاد، كيلا تتفاقم فضيحة تسميمها.

من موت الرئيس حافظ الأسد سنة ٢٠٠٠، ومن جنازته تقيم سمر يزبك لروايتها **لها مرايا**[٣٠] إيقاعها، منذ اللحظة الحاسمة التي تبدأ بها، إذ تظهر الممثّلة الخارجة من السجن ليلى الصاوي، ويظهر ضابط الأمن الكبير سعيد ناصر الذي اعتكف في منزله-قلعته بعدما أُعفي من منصبه. وعبر يوم الرواية الواحد -زمنها- تتزامن سرود ليلى وسعيد، ويظهر علي الصاوي شقيق ليلى العائد من دمشق إلى القرية، بعد خروجه من السجن محطّمًا، وخيبته في استعادة شقيقته من أحضان ضابط الأمن (سعيد) الذي حقّق معه في مكتبه، وانهال عليه عقابًا على ما عدّه خيانته لجماعته، أي للطائفة التي تجمعهما (العلوية)، وهذا ما سنُفصّل فيه لاحقاً.

تبدأ رواية نذير جعفر **أساور الورد**، التي جاءت إبان الزلزال السوري (٢٠١١)، بخروج فاضل السرحان من السجن بعد سنوات وقد فقَدَ القدرة على تقدير المسافات، كما فقد الجرأة على المشي وسط الزحام. والسرحان من «جماعة الراية»، أي جريدة **الراية الحمراء**، لسان حال رابطة العمل الشيوعي في زمن الرواية: السبعينيات السورية التي ستتسمّى بحزب العمل الشيوعي. وإلى فاضل، ثمّة سجناء تعبُر بهم الرواية، مثل «أبو عبيدة» الذي جيء به من السجن الصحراوي (سجن تدمر) فاقدًا القدرة على المشي نتيجة هول ما رأى وما عاش. وحين بدأ يتعافى، أخبر بقرار إعادته إلى السجن الصحراوي فعاد عاجزًا عن الوقوف وعن الحركة. وجاءت قصة أبي عبيدة مثل غيرها من القصص العابرة الكثيرة في الرواية، على هيئة ملخصات ووقفات سردية، تنال من سيولة السرد الروائي، مهما يكن له من فرادة، كما هي الحال في عديد من روايات السجن السياسي. ونجت من هذه الوطأة قصة «أسرة ماجدة إخوان» بحسب التسمية التي أطلقها الأمن على هذه الأسرة، إذ تعرَّض أعضاؤها جميعهم للاستجواب أو الاعتقال الموقت أو السجن الطويل. وعلى رأس هذه الأسرة تأتي الأم التي اعتصمت مع أمّهات سجناء سياسيين آخرين أمام القصر الجمهوري نهارًا بطوله، حتى وعد قائد الحرس بإيصال أصواتهن إلى الرئيس -والمقصود: حافظ الأسد- فتفرقن. أمّا ماجد -من هذه الأسرة- فأمضى مع فاضل السرحان سنوات في مهجع واحد من السجن. وكان فاضل وشقيقة ماجد السجينة لبنى عاشقين، وفي السجن أعلنت خطوبتهما حين كان جدار

٣٠ سمر يزبك، **لها مرايا** (بيروت: دار الآداب، ٢٠١٠).

فحسب يفصل بين مقام فاضل في مهجع الأكابر، ومقام لبنى في «دار الضيافة». ولا يفوت الرواية أن يكون بين شخصياتها سجين إسلامي – عدو لقصيدة النثر – من جماعة **النفير**، جريدة الإخوان المسلمين في الزمن الذي تكتبه الرواية.

الدكتاتورية روائيًا

في قصته «الرياض السندسية» من مجموعة **أخبار من البلد – ١٩٥٥**[٣١] يعود حسيب كيالي (١٩٢١–١٩٩٣) إلى الانقلاب العسكري الأول الذي قاده في سورية حسني الزعيم سنة ١٩٤٩. وقد أَلّتْ القصة للزعيم، فوصلت نسبه بالخليفة الراشد الثاني، كما وصفت القصة الاستفتاء الذي وصل بالزعيم إلى رئاسة الجمهورية، ومن ذلك أن صحيفة كبرى في العاصمة ذكرت أن مُنجّمًا مغربيًا فتح للزعيم فالًا في صغره، فوجد عجبًا، وهمس في أذن المرحوم أبي الزعيم: هذا كنز، سيحكم من البحر إلى البحر. وعن الاستفتاء نقرأ أن الناس يتزاحمون على أبواب اللجنة الانتخابية «حتى الموتى والمهاجرين والمشلولين والخرس والطرش يشتركون في الاستفتاء. ومن ألطف ما حدث أن بعض الدوائر الانتخابية وجدت بعد فرز الأصوات أن عدد المقترعين يزيد مئات كثيرة على عدد المسجّلين في اللوائح. وعلل أحد رجال الدين الوقورين هذه العجيبة بأن العناية الصمدانية قد دعمت هذا المخلص، بروح من عندها، وساهمت هي أيضًا بإعلاء شأنه رحمةً ببلاده المسكينة»[٣٢].

بهذه الريادة الباهرة قبل ستة عقود تقريبًا، افتتح حسيب كيالي السردية القصصية للدكتاتورية، بما رسم من الدكتاتور. وهذا ما سيتابعه في مجموعته **رحلة جدارية**، لكن من دون أن يسمّي من عنى هذه المرة، وإن تكن الإشارة لا تخفى إلى جمال عبد الناصر وزمن الوحدة السورية–المصرية حين زُجّ الكاتب اليساري أشهرًا في السجن. ففي قصة «رحلة جدارية» يفكر الراوي أن كلّ شيء في البلاد سيتوقف عن الحياة إذا استمرّت عبادة «صنم التمر» الذي صنعه الناس ولمّا يأكلوه. أمّا في قصة «يوليوس قيصر» من المجموعة نفسها، فالكاتب يفتّق في صورة الدكتاتور وفي العيش في ظل الدكتاتورية، حتى يؤسطرها: «المثال الذي صنعه الحالمون، في لياليهم السوداء القاسية وأيامهم الشقية، من خفقات القلوب وصمت الدّموع ... هذا المثال دبّت فيه حياة شيطانية ملعونة، فانطلق يبعثر ما يقع تحت يديه، يقلب، يخرق، يهدم ... والأنكى أنه يخطب طول النهار خطبًا لا تعرف لها رأسًا من ذنب (...) لقد امتلأ البلد بألوف العفاريت الصغيرة التي اقتحمت على الناس خلواتهم، وأخذت تفرض عبادة التمثال فرضًا شنيعًا: زُجّ الآلاف في السجون. مات كثيرون تحت السياط. قرأ الأولاد ثناءً حارًا على عبادة الأصنام ...».

مثل هذه الصورة للدكتاتورية زمن الوحدة السورية–المصرية، هو ما سيحضر في الرواية، لكن بالتصريح لا بالتلميح؛ ففي رواية فارس زرزور **اللااجتماعيون** نقرأ: «الطلاب خائفون من الخوض في الأمور السياسية. اعتُقل في الأمس ثلاثة طلاب، أُودعوا، لا أحد يدري، يقال في بعض الأقبية ...». وكما يروي

٣١ انظر: حسيب كيالي، **الأعمال القصصية**، سلسلة الأعمال الكاملة؛ ٨–١٠، ٣ ج (دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٦)، ج ١.

٣٢ إلى عهد حسني الزعيم والانقلابات وزمن البزوغ العسكري الدكتاتوري عدت في الجزء الرابع **الشقائق** من **مدارات الشرق**. لكن دكتاتور الرواية حمل اسم تحسين شداد، ومنه اشتق انقلابي دكتاتور، فانقلابي دكتاتور اسم تحسين الأول، فتحسين الثاني، فتحسين الخفي. أما الحضور الصريح لحسني الزعيم فجاء في روايتي **حجر السرائر**. انظر: نبيل سليمان، **مدارات الشرق**، ٤ ج (اللاذقية، سوريا: دار الحوار، ١٩٩٠–١٩٩٣)، ج ٤: **الشقائق**، و**حجر السرائر**، كتاب دبي الثقافية؛ ٤١ (دبي: مجلة دبي الثقافيّة، ٢٠١٠).

خالد جعفر، صار مرأى سيارة عسكرية تقلّ مدنيين يعني مباشرة أحد احتمالين لا ثالث لهما: استخبارات أو معتقلون. وعلى الرغم من أن خالد جعفر ضابط، فهو ينعت الضباط بالغرور، ويُعارض تسلّط العسكر، ويرى أن ما يُبئس رجال السلطة هو أن يروا إنسانًا لا يصرخ من شدّة الألم «ويغيظهم أن يراودك حلم بغير سياط التعذيب وكمّاشات الأظفار وأسلاك الكهرباء المُعدّة لوصلها بأسافل الضحايا».

إلى الفترة نفسها تعود رواية ع. آل شلبي **الجائع إلى الإنسان**(٣٣)، فتسلق دولة الوحدة (الجمهورية العربية المتحدة) بنعوت الطغيان والدكتاتورية والعسكرية والبرجوازية الصغيرة. ويأتي ذلك في سياق سرد الراوي لتخفّيه من المباحث، ولاعتقاله وتعذيبه بتهمة الشيوعية وهو ليس شيوعيًا.

بعد ثلاث سنوات من الوحدة السورية–المصرية، وبعد نصف هذه المدة القصيرة من عهد الانفصال، توالت العقود منذ سنة ١٩٦٣ بما ندر مثاله من الدكتاتورية. لكن التعبير الروائي عن ذلك غلب عليه أن جاء جزئيًا و/ أو مواربًا، في مقابل نشاط الحفر الروائي في التاريخ، وفي مقابل الانشغال بالحرب (١٩٦٧–١٩٧٣–الحرب اللبنانية)، وفي مثل هذا السياق أو ذاك كانت تحضر الدكتاتورية في هذه الرواية أو تلك، مما كتب خصوصًا حيدر حيدر أو هاني الراهب أو كاتب هذه الأسطر.

لعل التمثيل لهذه المرحلة برواية حيدر حيدر **وليمة لأعشاب البحر**(٣٤) أن يكون كافيًا. تخص هذه الرواية الدكتاتور بفصل «اللوياثان» الذي يصح فيه أن يكون التعبير الروائي عن أي دكتاتور، عربي أو غير عربي، وبالتالي، عن زمن أي دكتاتورية، على الرغم ممّا لكل دكتاتورية من خصوصيتها. فدكتاتور **وليمة لأعشاب البحر** هو مسخ غريب، وهبة سماوية، وقنطور، ومهلك، وقادر، وفاتك، وهو متألّه ومقدّس: إمام الزمان والطوطم الجديد ونور الأمّة ونور الله والملهم والهادي والقائد. وزمن الدكتاتورية في الرواية هو الزمن الأسود، والزمن السريالي، وزمن المسوخية والمقتلة.

من بعد، وحين يحل موعد الرواية في سورية مع دكتاتوريتها، ستتخلّى عن هذا السلق اللغوي الهجائي، لتأتي أكبر تدقيقًا وتحديدًا وعيانية. وبالطبع، سيظل منها ما يشغّل –مثل فصل اللوياثان– استراتيجية اللاتعيين، كما مر بنا في الفقرة السابقة، وكما تلا، ابتداءً برواية علي عبد الله سعيد **اختبار الحواس**(٣٥) التي ناءت بالصخب الحداثي، وهي تُشيّد من مستشفى الدكتور موريس وطنًا روائيًا، يصير فيه الدكتور دكتاتورًا، بينما تتوحش الدكتاتورية وتتَحيوَن. ومن اللافت أن هذه الرواية تتقاطع مع رواية فيصل خرتش **موجز تاريخ الباشا الصغير**(٣٦) في تصوير الوحشنة والحيوَنة الدكتاتورية، وعلى نحو يثير الشبهة، على الرغم من أن سنة واحدة تفصل بين الروايتين. واختارت رواية خرتش أن تسلك بين بين في التعيين واللاتعيين، فترجح الثاني كلّما اقتربت من الراهن الذي بلغ ثمانينيات القرن الماضي، لتصوغ شخصية الباشا/ الدكتاتور، ولا معقولية نظامه. ليست الدكتاتورية الدكتاتور فحسب، ولا هي فقط حاشيته أو أسرته أو حزبه أو أجهزته القمعية، بل هي، إلى ذلك كله، نمط عيش وعلاقات ومصالح وتفاصيل وهواء يتنفسه الفرد والمجتمع: هكذا ستكون الدكتاتورية في تعبيرها الروائي السوري. فعلى أبواب موران هذا

---

٣٣ ع. آل شلبي، **الجائع إلى الإنسان** (بيروت: [دار القلم]، ١٩٧٤)، واسم الكاتب هو (عبد الرحيم الشلبي) لكنه مهر كتبه بالاسم المبين أعلاه وقد عاش بين سنتي ١٩٢٢ و١٩٩٢.

٣٤ حيدر حيدر، **وليمة لأعشاب البحر: نشيد الموت** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٣).

٣٥ علي عبد الله سعيد، **اختبار الحواس** (بيروت: رياض الريس، ١٩٩٢).

٣٦ فيصل خرتش، **موجز تاريخ الباشا الصغير، السلسلة الروائية** (لندن: رياض الريس، ١٩٩١).

التعبير، هي ذي مثلًا رواية خليل النعيمي **تفريغ الكائن**[٣٧] التي يستذكر فيها الراوي في منفاه الباريسي ما كان في الوطن، فيخاطب حبيبته: «أتذكرين كيف مُنعنا من المشي ومن الركض ومن الكلام ومن التظاهر ومن التعبير عن هياجنا واصطهاجنا». أمّا هي فتقول: «كنت أرى معالم القمع والاضطهاد تنتشر حولي كالفطر المريع ولم أكن أجرؤ على فك لساني». ولسوف تسلق الحبيبة حبيبها: «لا زلتَ دكتاتورًا صغيرًا»، كما تُعيّره بأنّه ينتقد السلطة، وهو أكثر منها تسلطًا. لكنه يتساءل لائبًا عن مكوّنات البنية التي «فرغتنا من محتوانا وحوّلتنا إلى مجرّد مصفقين، ومن ثمّ دفعتنا إلى التخلّي بعد أن فتحت لنا الأبواب، لنهرب تاركين لها كلّ شيء بما فيه أمتعتنا الشخصية». ولأن السيل بلغ بالراوي الزبى، فإنه يعلن «الآن إمّا أن نحكي لنفضح ذلك كله، أو أن نسكت إلى الأبد».

اختارت الرواية في سورية أن «تحكي»، فإذا بها كأن لا رقيب عليها، إذ لم تترك محرّمًا سياسيًا، عدا عن مناوشتها للمحرّم الجنسي. وعبر ذلك اصطخب المشهد بالأصوات الشابة الجديدة، وبخطر الاستسهال والإسهال، كما تألقت التجارب الفنية وتعدّدت.

في مستهل القرن جاءت الرواية الأولى للقاص المخضرم نيروز مالك **زهور كافكا**[٣٨]. وهي تقدّم شابًا حلبيًا أبعده أبوه عمّن يعشق إلى باريس، إذ يلتقي بجمع من المنفيين: محمود السجين الذي نُقل إلى المستشفى في إثر تدهور صحته، فهرب وتخفّى أشهرًا قبل أن يتابع الهرب إلى باريس، وأبو زهير الذي رفض الخدمة الإلزامية في «جيش وقف ضدّ الشعب»، وشاب من ريف حلب هرب لأن رجال الأمن طلبوه رهينةً حتى يسلم شقيقه الأكبر نفسه. وهذا هو أخيرًا أحدهم يقول: «إن ظلّ الدكتاتورية قد كبر في السنوات العشر الأخيرة، وامتد حتى شمل البلاد كلّها».

يعاد الشاب (جمال الحلبي) إلى حلب بعدما تطاير شرر علاقته بالمعارضين في باريس. ويفرض أهله الحظر عليه في مصح نفسي إلى أن ينتحر. وكان الشاب يكتب يومياته، وفي إحداها نقرأ: «كنت لا أصدق أن والدي يستطيع أن يشكل الوزارة التي يريد، وأن يختار أعضاء البرلمان، وأن يبعد هذا الضابط من موقع حساس ويضع آخر في موقع القوّة. كنت أبتسم ساخرًا من الذين يقولون لي: أنت ابن ملك، فوالدك هو المالك الحقيق للبلد الذي نعيش فيه». ولا تخفى هنا «الحيلة» الروائية في بناء صيغة الدكتاتور – الأب.

مع **زهور كافكا** جاءت رواية الراحلة رجاء طايع **مانيفست الهذايانات** [كذا][٣٩] لتبذّ هجائية **وليمة لأعشاب البحر** وسواها، بالفيض اللغوي المجازي والمباشر. ففي المنابر الدمشقية الثقافية لا ترى الراوية غير زبد اللغويات التي تنثّ قيحًا، وزبد السيرانات الفكروية، إذ يتدافع مثقفو الأنظمة الاستبدادية المهزومون. أمّا بقية الناس، فوجوههم قطيعية يتأكلّها «الاستنقاع القيمي»، وهم كانتونات النتانة تتناسل قيحًا، يصابون في رمضان بالسعار الرمضاني وبفوضى الهرولة البطنية. وتخص الرواية الشباب بالقول «يدبكون ويقفزون على إيقاع الخوازيق الوطنية». ولا ينجو الأطفال من لسان الراوية التي لم تتمنّ يومًا طفلًا. أمّا دمشق الرواية، فهي المدينة المتآكلة التي تهزج بشعارات التغيير، ولعل في ذلك صدى لما كانت عليه الأحوال إبان ما عُرف بربيع دمشق. ودمشق الرواية أيضًا هي الموطوءة في إهاب الذل، ومدينة اللعق الجراثيمي لكل أسباب الفناء، المدينة الهشة، مدينة الانسفاح ... أمّا الوطن، فهو معمعان التدجين المديني،

٣٧ خليل النعيمي، **تفريغ الكائن** (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٥).
٣٨ نيروز مالك، **زهور كافكا** (حلب، سوريا: معهد الإنماء الحضاريّ، ٢٠٠٠).
٣٩ رجاء طايع، **مانيفيست الهذايانات** (دمشق: [المؤلف]، ٢٠٠١).

ووطن الصمت البربري، ووطن على شفا الإفلاس، ووطن الإرهاب القبائلي والاستبداد القبائلي، ومستنقع دعارة، ومسكون بالهول الإعدامي لفكرة ولشرعية الاختلاف، والذبيحة التي تتهيأ للسلخ، وليس شأن العالم كله بأفضل. وتختم رجاء طايع الرواية بالهتاف «لا للأصولية في دمشق»، كما تتساءل هل كانت الثقافة تستطيع أن توقف الطوفان، وتتساءل عن الجحيم الذي تحمله الأيام. وإذا كانت الراوية تنضح بالحزن في هذا «الشرق العفوي! الاستبداد السوري الملطف»، وهي ترى أيضًا وأيضًا «العقل الوطني الذي بدأ بالتململ!! التبرم من أوهام التغيير السلحفاتي!!»، لكن رجاء طايع رحلت من أسف مبكرة، فلم تعش ما عاشته سورية منذ آذار/ مارس ٢٠١١، بينما يظل السؤال يدوّم في رواية **مانيفست الهذايانات** ومنها، باعتبارها رواية سيرية، أو سيرة روائية: من أين لهذه المرأة كلّ هذا العنف والعطب والتفجر الذي لا يوفر اللغة ولا الكتابة ولا الثقافة ولا الذات ولا الوطن ولا العالم؟

من الأصوات المميزة الجديدة التي اختارت استراتيجية اللاتعيين، جاء صوت منهل السراج في روايتها الأولى **كما ينبغي لنهر**[٤٠]، حيث عوّمت الرواية المكان والزمان، غير أنها بثّت بعض الإشارات الوامضة التي ترجح للقراءة أن تُعيّن للرواية مدينة الكاتبة «حماة» فضاءً، وأن تُعيّن في نهر الرواية نهر العاصي، وأن تعيّن سنة ١٩٨٢ زمنًا مفصليًا، وهو زمن المجازر الشهيرة في حماة. كما يمد حضور الإنترنت في الرواية بزمنها إلى التسعينيات، بينما تكفي أهزوجة (ديغول خبِّرْ دولتك - باريس مربط خيلنا) لتعيين الفضاء السوري، وهي الأهزوجة المتوارثة في سورية منذ زمن مقاومة الاستعمار الفرنسي.

تنهض الرواية على تقليب الشخصية المحورية «فطمة» في صندوق ذكرياتها، فتحيي حجر الحارة وبشرها التي دمرها الصراع بين «أبي شامة» و«نذير الإسلامي»، إذ تذهب الإشارة إلى الصراع بين الإخوان المسلمين والسلطة السورية على صدر حماة، وهو الصراع الذي بلغ ذروته في سنة ١٩٨٢. وجعلت «فطمة» من المتصارعين وجهين لعملة واحدة، وذلك في حوارها مع «فارس» الذي يوحّد بينها وبين المدينة، ليجعل منها رمزًا تنوشه الفجاجة، وكانت في غِنى عن ذلك، لأن الرواية رسمتها بصفتها شخصية لا تُنسى، مثلها مثل أي من الشخصيات الروائية التي أبدعتها الروايات العربية الكبرى.

من رجال أبي شامة والوشاة والانتقام واغتصاب الفتيات وخروج الرجال حاملين الرايات البيض، وإعدامهم على جُدُر البيوت والمقابر الجماعية، وجحافل المخطوفين والفتيات اللواتي أحرقن علم بلادهن وبات نشيدهن الوطني «يللاّ برَّة أبو شامة ...» من ذلك وأضعافه ممّا سكن الذاكرة السورية والشفاهية السورية منذ سنة ١٩٨٢، تبنى رواية **كما ينبغي لنهر**. وبالمكنة الفنية يخرج اللاتعيين بالرواية من شبهة التقية إلى الأفق الواقعي جدًا والخيالي جدًا.

بالعودة إلى رواية نهاد سيريس **الصمت والصخب** التي اختارت أيضًا استراتيجية اللاتعيين، يتألق إبداع آخر في التعبير الروائي عن الدكتاتورية باعتبارها نظامًا للقمع السياسي. فالحدث الفيصل في الرواية هو يوم المسيرة -يوم الصخب- احتفالًا بالذكرى العشرين لوصول الزعيم (من هو؟) إلى السلطة، بانقلاب عسكري.

في اليوم المشهود -ولكل مدينة يومها المحدد- يخرج طلاب المدارس الثانوية ببدلات موحدة شبه عسكرية -أليست هي ما عرف طوال عقود ببدلات الفتوة؟- ومن الطلاب من يتسللون من المسيرة وبأيديهم صور الزعيم. وصادف فتحي شين متسللًا ضبطه الرفاق وانهالوا عليه، فتدخّل فتحي -على

٤٠ منهل السراج، **كما ينبغي لنهر** (الشارقة، الإمارات العربية المتحدة: دائرة الثقافة والإعلام، ٢٠٠٣).

غير العادة- لإغاثته، فاقتيد إلى مقر الأمن العسكري. وفي الطريق رأى «قطعانًا» من الشبان تثير الشّغب، فانقضت عليها عناصر أمنية وفِرق الحزبيين المسلّحين.

بالسخرية المريرة يحدّث فتحي شين عمّن سقطوا في المسيرة فداءً للزعيم، فالموت مستحسن اختناقًا أو دهسًا تحت الأقدام في المناسبات الحزبية. وكما يهجو فتحي شين الجماهير التي تؤلّه الزعيم، يسرّد -بما يثقل على الرواية- تنظير هيغل وأرسطو وحنا أرندت لتأليه الحاكم وتألّهه.

كان فتحي شين (الكاتب) قد استقال من عمله في التلفزيون ولجأ إلى الصمت، فقرّروا شطب هذا الكاتب غير الوطني الذي يسيء بصمته إلى ملهم الأمّة وبوصلة الإنسانية. وفي ظلّ هذا النظام القمعي اللامعقول، ليس عجبًا أن تتزوج والدة فتحي شين من المسؤول الأمني الكبير الذي يخيّر الكاتب بين العمل مع الأمن والصمت المطبق، أي صمت القبر لا صمت السجن.

على نهج روايتي منهل السراج ونهاد سيريس جاءت رواية **غبار الطلع**[٤١] لعماد شيحا الذي بقي في السجن تسعًا وعشرين سنة، خرج بعدها إلى الحياة والرواية، فرسم في **غبار الطلع** حيوات ومكابدات شبان وشابات في منظمة يسارية تقاوم دولة استبدادية، لا تسمّيها الرواية. ويحضر «السجن» من الماضي الذي دمّر الاستبدادُ فيه المنظمة، وكذلك من الحاضر. وفجرت كلّ ذلك عودة أدهم الجبيلي الذي كان على رأس المنظمة، إلى البلاد، ومعه الشاعر جميل الذي سيُعتقل في إثر عودته، ويقضي في المعتقل، بينما توالي الرواية كشف العطب الذي أصاب رفاق الأمس في الصميم، كما أصاب البلاد كلّها. ويكفي أن تُذكر هنا فريال التي أمضت سنوات في السجن -كانت عضوًا في المنظمة- فتحوّلت بعدها إلى مخبرة، ترمي بشواظها رفاقها، رعيل المنظمة البائدة، «باقي المهووسين والأغبياء الذين حسبوا أنّهم سيغيرون العالم بعصاهم السحرية». وفريال لا تلوم من سرق أحلى سنوات عمرها في السجن، بل تراه دافع عن حقه في إزاحة من هدده!

مثلما أبدعت الرواية في تصوير هذه الشخصية المعقّدة، أبدعت أيضًا في تصوير شخصية ضابط الأمن الكبير «فاتك» وشخصية ابنه الذي لا يرث وحشيته وجبروته فحسب، بل يتفوّق عليه. وهكذا، بينما يتجدّد النظام القمعي، يبدو ذلك الجيل الذي تصدى للقمع في شبابه وقد غدا شائخًا وشائهًا، ويكاد يأسه أن يكون مُطبقًا لولا التماعة تُرسلها «رحاب» في رفضها مغادرة البلاد مع أدهم، كما ترسلها «حنان» بقولها: «حتى لو كنا مخدوعين أو مخادعين فتلك مرحلة ستنقضي وتؤسس لما بعدها».

بخلاف روايات شيحا وسيريس والسرّاج، تُمعن جلّ الروايات المعنية في مغامرة كتابة الراهن، أي المطابقة أو المقاربة البالغة بين زمن الكتابة والقراءة والزمن الروائي. وقد يعود المقصود بالراهن خلفًا إلى لحظة أو مفصل أو محطة من نصف القرن البعثي السوري، كما فعل فواز حداد في روايته **مرسال الغرام**[٤٢]. فمع طموح هذه الرواية بالتأريخ للغناء والموسيقى خلال عقود أم كلثوم، توازي الطموح لأن تكون الرواية جردة للعقود البعثية السورية ممّا تجسد خصوصًا في شخصية «م.ع.» القادم من ريف الساحل إلى العاصمة، ولا تخفى الإشارة المضمرة هنا إلى أنّه علوي، مثله مثل ابن أخيه «ل.ع.». وهما مع الدكتور «ج.» بؤرة النظام القمعي، كما هو المحقّق الذي لا تسمّيه الرواية. وتوسّلت الرواية السخرية لهتك القمع البوليسي

٤١ عماد شيحة، **غبار الطلع** (الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٦).
٤٢ فواز حداد، **مرسال الغرام** (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٤).

وتعريته، وعلى نحو بلغ –غالبًا– أن يكون أهجية صارخة. وإذا كان ذلك لم يؤثّر في بناء الشخصيات المذكورة، فإنه أعلى من الخطابية في الرواية، كما أعلتها التأملات الطويلة التي يسوقها الراوي أو بطله رشوم في الفن والحداثة والماركسية، لكأن طموح الرواية أن تتجاوز الفضاء السوري إلى العالم كله.

بعد **مرسال الغرام** جاءت رواية فواز حداد **مشهد عابر**[٤٣] بما يخاطب سابقتها من اعتماد الفن مفتاحًا، وهو هنا المسرح، كما كان في رواية حداد **تياترو ٤٩**، بينما كان في **مرسال الغرام** السيناريو والغناء والموسيقا، سوى أن العالم الروائي الذي يفتحه المفتاح لن يكون الفن شاغله كما في **تياترو ٤٩** و**مرسال الغرام**، بل سيكون المشهد السوري الراهن، عبر شخصية أحمد الذي منعه أبوه من الانتساب إلى منظمة شبيبة الثورة، لأنها ترتبط بالحزب، وبحسب الأب: «الحزب كافر، والحزبيون جماعة من الملحدين (...) يبثون أعوانهم في الحارات ليدبجوا التقارير بالمؤمنين الذين يؤمّون المساجد». وسيتابع السارد بما لا تنقصه السخرية، ما يفوت الأب، ليبدو الحزب –بالطبع هو حزب البعث– رقيبًا على الدولة والمدارس والمواطنين. ومنح هذا الامتياز إلى أبنائه من الشبيبة الناشطين، ليواصلوا الكفاح ضد الأعداء، ويكونوا بدورهم رقباء على الطلبة والأساتذة. وكما رأينا يوم المسيرة–يوم الصخب في رواية **الصمت والصخب**، يأتي عيد الثورة في رواية **مشهد عابر** مثل مسلسل شاق يمتد أسبوعًا قابلًا للزيادة، يشغله الخطباء والاستعراضات والعراضات والبرامج الإذاعية والتلفزيونية والأغاني الوطنية.

لأن بطلنا أحمد (السحنوك الضعيف) ليس ابن مناضل ولا عامل ولا فلاح، ولا ابن قرية، لم يرتح له الحزبيون، وصنّفه عدوًا الاستخباريون الذين يبحثون عن غنيمة رجعية، عملًا بالمبدأ التقدمي المعروف: إن لم تكن مع الثورة فأنت ضدّها. لكن أحمد انطوائي لم يستفز(هم) بأي مظاهر إيمانية، ولم يلتزم بمبادئ أي حزب أو منظمة. ومُنع من التوظيف إلى أن تمكن زميل له من أن يُعيّنه محررًا ثقافيًا، إذ كُلف بالكتابة عن منجزات الثورة، فكتب عمّا أنجزته طبقة الطفيليين واللصوص التي تفردت بأنّها بعدما أكلت أبناءها الأوائل، ارتد عليها الوارثون وأكلوها، وأكلوا معها الدولة.

ينازع أحمدَ على البطولة الروائية عزيزُ البروشي الذي وشى بابن خاله، فأُعدم ابن الخال، فأُنعم على الواشي بمنصب قضائي رفيع في المحاكم الاستثنائية التابعة لأمن الدولة. وجرّ الإنعام نزاعًا بين الاستخبارات المُنْعِمَة والحزب الذي يربط مثل هذه النعمة الكبرى بأن يكون البروشي حزبيًا. وعبر ذلك تجلو الرواية التضخّم الاستخباري الذي ينتصر على الحزب، وحيث لم تعد تكفي الاستخبارات وظائف التنصت والمراقبة والمداهمة والملاحقة والاستجواب والتعذيب وإغلاق ملفّات المتعاونين وفتح ملفّات المشبوهين ... بل أضافت إلى عملها قطاع المثقفين والمفكرين، وستؤسس مكتب أبحاث لدراسة أسباب تنامي نشاط الجماعات الإسلامية المتطرّفة، ولدراسة انتشار الحجاب في المجتمع السوري بمختلف طبقاته ... وهكذا تقرأ الرواية انتهاء الحزب وترهّله، حتى ما عاد ينفع فيه إلّا التهميش، تمهيدًا لتجديده بآخر.

عبر شخصية البروشي (قاضي القضايا المميتة) تُعرّي الرواية القضاء. وعبر شخصية فالح جادور تُعرّي الهياكل الإدارية والأمنية والحزبية، وذلك بتحوّلات هذا الذي أبلى في القضاء على العصابات المسلّحة الأصولية، وأُصيب في المواجهة، فأُحيل إلى إدارة مرفأ في مدينة ساحلية لا تسمّيها الرواية، ثمّ صار محافظًا، بينما صار جادور ذلك الأخطبوط الذي تعنونه الرواية بـ«الشبّيحة»، وهم من سيصيب شرّهم أحمد. وعبر

٤٣ فواز حداد، **مشهد عابر** (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٧).

ذلك تلوّح الرواية وتُصرّح، كما في مواطن شتى، بما يحمّل الطائفة العلوية الوزر الأكبر، إن لم يكن الوحيد. فالسارد يتبرع بترجمة شتائم الشبّيحة من العامية التي يفترض أنها علوية، وليست جهُوية، إلى الفصحى، فيتعزز ما سبق إليه القول: «إذا كانت طائفة محظوظة، فهي مارقة، يظهرون عكس ما يبطنون. لا يدري أحد بماذا يؤمنون، بالله أم بالنّار أم بالنجوم، إن لم يكن بالهواء».

حضرت الطائفية بشكل موارب غالبًا في روايات أخرى، بفضل ما فشا منها في العقود السورية البعثية. ففي رواية خالد خليفة **مديح الكراهية** يُذكر اغتيال الدكتور عبد الكريم الدالي (من الطائفة الأخرى) التي لا تسمّيها الرواية، لكن الرجل كان أستاذًا معروفًا في جامعة حلب، من منبت علوي. وكما ذكرت الرواية، تبرّأ طرفا الصراع من دمه، وهو من كان يصف سرايا الموت (سرايا الدفاع) والإخوان المسلمين بالفصيل النازي، ويحث طلابه على رفض الطرفين، كما رفض حماية الاستخبارات له. وفي التحوّلات الدراماتيكية والمصيرية لشخصيات الرواية، يقوم العشق بين الضابط نذير المصمودي (من الطائفة الأخرى) والخالة مروة التي انقلبت تحت وطأة الصراع، وعلى إيقاعه، من تحنيط الفراشات إلى كسر عمود أسرتها بالتدخين والألفاظ النابية والعبث، وصولاً إلى عشق الضابط الذي قاد حملة تفتيش بيت الأسرة. وكان الزلزال بزواج نذير ومروة. ونذير مثل أبيه الشيخ المرموق في طائفته، ضد الطائفية، ورفض طلب قائد سرايا الدفاع المشاركة في قيادة مجزرة السجن الصحراوي (تدمر)، وتخلّى عن رتبته، ليرسم ومروة علامة على سبيل آخر لسورية، مفارق للسبيل الطائفية.

لكن حضور الطائفية في رواية **مديح الكراهية** أو **مشهد عابر** أو **حراس الهواء** وسواها، لا يقارن بما جاء في رواية سمر يزبك **لها مرايا**، ومن قبل في روايتها **صلصال**[٤٤]، وذلك عبر تعرية المؤسسة العسكرية والأمنية.

في **صلصال**، وعبر شخصيتي الضابطين علي حسن وحيدر إبراهيم، ترسم الرواية المسار العسكري الانقلابي الذي تتوّج في الستينيات في اختلاف الضابط في أثناء مؤتمر حزبهم الحاكم الذي لا تسميه الرواية، وما عنت إلّا حزب البعث العربي الاشتراكي. كما لم تعن إلّا العلوية حين أشارت إلى طائفة علي حسن التي كسب ولاءها وهو يمضي نحو مجده، مخلّفًا صديق العمر حيدر إبراهيم الذي غادر السفينة منذ بداية المشوار العسكري إلى السلطة.

في ما يُشبه لوحة العيش السوري خلال ما سبق ظهور الرواية من عقود، نقرأ «اندلعت حرائق وشقاقات واغتيالات جماعية وتصفيات جسدية وحملات اعتقال وحصار مدن وقصف أحياء آهلة بالسكان». وبدا أن النعرات الطائفية والمذهبية والعشائرية تستفيق من سُباتها، وبالنظر إلى الطائفية، يتبيّن انتماء حيدر إبراهيم العلوي أيضًا. ولا تبعد من ذلك لعبة التقمّص في الرواية، ولا المتناصات الطويلة من مظانّ علوية، التي أثقلت على الرواية مثلما كان للمعلومات التاريخية.

أمّا رواية **لها مرايا**، فتابعت ما في **صلصال** من لعبة المرايا ولعبة التقمّص، ومن وطأة التأريخ الذي تعلّق بالعلوية. فالجد الشيخ علي الصاوي يتساءل: «لماذا لم يُكتب عنا؟ ولماذا بعد مرور زمن طويل على موتنا المتلاحق بقينا صامتين؟ هل تجرّأ أي كان على ذكر وتدوين ما حدث لنا؟». وإذا كانت أوراق الجد ستبهظ الرواية بما فيها من شروح (فلسفة) العلويين، بدت الطائفة في منظوره جماعة صوفية «الحقيقي منا لا يحلم

٤٤ **سمر يزبك، صلصال** (بيروت: دار الكنوز الأدبيّة، ٢٠٠٥).

بسلطة»، و«الحقيقي منا منذور للفكر والعقل والعدل»، والجد ينهي حفيدته ليلى الممثّلة عن لوم «جماعتنا» بعدما اتهموا بالزندقة، «إذ حُرِّف تاريخهم وظُلموا، وهم الآن يظلمون أنفسهم».

ترهن الجملة الثانية (وهم الآن يظلمون أنفسهم) الرواية. فضابط الأمن الكبير سعيد ناصر يخاطب السجين السياسي علي الصاوي، شقيق ليلى: «أنظر إلى حالنا أين كنا وكيف صرنا»، فيردّ علي على هذا الذي يدغدغ منبته الطائفية: «أنتم تعرفون أنكم لا تحموننا بل تحتمون بنا». لكن الأهمّ هو ما تجلو من الطائفية علاقة سعيد ناصر بالرئيس الراحل، منذ كان الرئيس وزيرًا للدفاع، إذ كان سعيد مقرّبًا للوزير على الرغم ممّا يربطه بالمنافسين الذين اشتهروا بجماعة صلاح جديد. ولئن وضع سعيد ناصر بعد الحركة التصحيحية في سنة ١٩٧٠ في الإقامة الجبرية، صار من أخلص رجال الرئيس. وبمنظار سعيد ناصر الطائفية، ترسم الرواية صورة الرئيس، فالله «عوّض جماعته بهذا الرجل الذي أعاد لها جوهرها». أمّا ليلى، فستحكي حكاياتها وهي تتقمّص من جيل إلى جيل، لتكون نهزة الرواية في سرد تاريخ المذابح والتهجير الذي ذاقه العلويون على عهد السلطان سليم الأول، ففروا من المدينة البيضاء (حلب) إلى الجبال، وتحوّلوا من جماعات علم ودين إلى جماعات هائمة، وأحرقت كتبهم وأسفارهم، ومخطوطات تاريخهم أتلفت، وتعلموا السرية، ولم يبق لهم إلّا حكايات موغلة في القدم. ووصلت الرواية ذلك الماضي البعيد بالماضي القريب في طفولة الأخوين ليلى وسعيد، وفي وفاة الرئيس حافظ الأسد سنة ٢٠٠٠. لكن، وبعد كل ما تقدّم، ممّا لا جدوى معه للتقيّة، لماذا لم تسمّ الرواية الطائفة التي تعنيها؟

لا يزال سليم بركات ينفرد بالكتابة الروائية بالعربية عن «الكردية السورية». ومن النزر لغيره نذكر رواية أحمد عمر **خلاف المقصود**[٤٥] التي تقدّم هجائية فنية للزمن البعثي السوري، ولا تنجو الكردية نفسها من الهجاء عبر السخرية. ومن ذلك تحوير الشعارات، إذ صار الشعار البعثي الشهير «أمّة عربية واحدة ذات رسالة خالدة»: «أمّة عربية واحدة ذات مواضيع إنشاء خالدة». كما صار شعار «الدين لله والوطن للجميع»: «الدين لله والخوف للجميع»، وكذلك «الدين لله والفقر للجميع». وفي رواية **قلاع ضامرة** لعبد الرحمن حلاق[٤٦]، يسأل الطالب الكردي أستاذه: «أستاذ لماذا لا يكون تعلّمنا باللغة الكردية؟ أنت قلت إن التعبير هو الحصيلة النهائية للتحصيل الدراسي. كيف سنستطيع التحصيل بلغة لم نستطع تعلّمها جيدًا؟ علمونا بلغتنا، ولتكن اللغة العربية مادةً أساسية».

في هذه الرواية يظهر أيضًا حزب البعث باعتباره هدفًا أثيرًا. والرواية تعود إلى الصراع بين الإخوان المسلمين والسلطة من خلال شخصياتها من الشباب في جامعة حلب، وأولها جمال الذي يعمل أيضًا معلمًا في قرية كردية. وصوّرت الرواية برهافة نفسية الجندي الذي يرابط أمام باب الكلية الرئيس، وهو يُمسّد رقبته التي أرهقها الالتفات يمينًا ويسارًا، فحسناوات الجامعة كثيرات، والجندي الشاب يخشى أن تفلت إحداهن من نظره، كما ترتسم عليه علائم الدهشة، وتبرق عيناه ببريق الشهوة. ويحدّث الراوي أنه حيّا الجندي فبالغ في الرّد «كأنما يدعوني لحديث أو لصداقة، لكني خذلته ومشيت، فوجوده في هذا المكان وبهذه الملابس وهذا السلاح، يشكّل حالة شاذة لم أستطع يومًا تقبّلها، ولم أجرؤ يومًا على رفضها في العلن. قلت في سري: كنت سأبجلك كثيرًا أيها الجندي لو أنك في الجولان».

---

٤٥ أحمد عمر، **خلاف المقصود** (بيروت: دار هيرو، ٢٠٠٨).
٤٦ عبد الرحمن حلاق، **قلاع ضامرة** (اللاذقية، سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٧).

يرفض جمال الانتساب إلى حزب البعث، فوالده وأهله ناصريون. وإذا كان في الحزب المعارض من يرى المرأة سببًا لتثبيط الهمم وللاختراق الأمني، فجمال يرى أن كلّ من يسعى إلى نيل العضوية العاملة «في هذه المرحلة أو كان قد حصل عليها منذ فترة قريبة» هو مخبر، على الرغم من أن تعميماً حزبيًا قد أمر بمعاقبة أصحاب التقارير الأمنية الكاذبة أو المغرضة، إذ لا يعقل أن يكون الناس جميعًا مشبوهين بعد سنتين من انتهاء الصراع. ولا تغيب حماة ١٩٨٢ عن الرواية، فحين يقتل ابن المختار المخبر الشابة ملكة تقول زميلتها أسينة: «إن كانت ملكة قد قُتلتْ، فقد قُتلتْ في مدينة النواعير ملكات كثيرات، وَيُتِّمَتْ ملكات كثيرات، وَرُمِّلتْ ملكات كثيرات. لكن النواعير لا تزال تدور وتستخرج سر الحياة من النهر العاصي، وتهب الحياة لمن سيعيد بناء المدينة، ويرمم جراحاتها».

من الروايات التي بكّرت بالكتابة عن تلك الأيام الحلبية الدامية رواية خليل الرز **سمك إيرلندي**(٤٧)، عبر شخصية الشاعر قدري هلال الذي يسخر من جمهوره الثوري. واعتقل لأنه تكتّم على من جالسوه من المعارضين، فسخّر تقنيات اليأس لتحويل السجن إلى مقام لا يختلف عن غيره. وعندما خرج من السجن ألفى «حلب» أخرى من الحرائق والدخان والشوارع الفارغة والدوريات، لكنه سيقيم الأمسيات الشعرية في الظرف الأمني المعقّد باعتبارها تدريبات مُسلّية على العصيان، وطريقة مأمونة لاحترام الذات. ويبدو أن تلك الأيام الحلبية والأيام الحموية ستظل معينًا للرواية في سورية. فهذا منذر بدر حلوم يغرف من المعين في روايته **سقط الأزرق من السماء**(٤٨)، وعلى نحوٍ يبدع في التماهي بين الأوتوبيوغرافي والسيرة السورية الجارحة والعارية، بما تجلوه الرواية من العسف الذي يُشوّه تكوين الشخصيات، من الفنان التشكيلي درويش إلى المثلي العاطل من العمل إبراهيم الذي يتطوّع في الاستخبارات وينخرط في جماعة التهريب، إلى عَلَم الفساد الذي عرف بالأستاذ، إلى البعثيين عزيز وبسام اللذين يتبادلان التآمر ويتباريان في الفساد، كما يغتصبان نجوى الضاربة في فضاء رابطة العمل الشيوعي.

تكتفي الرواية بنعت الإخوان المسلمين بالمسلّحين. واضطرم الفجائعي فيها في زمن الصراع العتيد خصوصًا، أكان بما صورت من حيوات الشخصيات التي ذكرنا أم بتصوير عشرات الشخصيات- النكرات، أو الشخصيات الثانوية والعابرة. وسوف يمعن الكاتب في هذا النهج في روايته **كأن شيئًا لا يحدث**(٤٩)، كأنما يشغّل استراتيجية التشذير، واستراتيجية الخبر، لتصير الرواية مجمعًا للنوادر، والنادرة ضربة ريشة كما كتب غازي أبو عقل على غلاف هذه الرواية. إنها بالأحرى مئات الحكايات المرقّمة التي توقّع لها الساردة كاترينا خصوصًا، والتي لا تنتهي، لأن شهرزاد أسلمت لسانها إلى الكاتب. وللتمثيل، هذه هي الشذرة رقم ٤٣٢ التي تتحدّث عن عسكريي قرية عين الغار التي يتكرّر ظهورها في روايات الكاتب. فأولاء الفقراء ينتشرون في «القابون وبرزة واليرموك والزاهرة والحجر الأسود ونهر عيشة والـ٨٦ والسومرية وركن الدين والعائدين والوافدين». ولعلّ السؤال هنا يصح عمّا إن كانت الرواية تعني بذلك جغرافية الزلزال السوري في الأحياء الدمشقية في سنة (٢٠١٢)، أي بعد صدور الرواية بأشهر؟

٤٧ خليل الرز، **سمك إيرلندي** (دمشق: دار التكوين، ٢٠٠٤).
٤٨ منذر بدر حلوم، **سقط الأزرق من السماء** (بيروت: الكوكب؛ رياض الريس، ٢٠٠٩).
٤٩ منذر بدر حلوم، **كأنّ شيئاً لا يحدث** (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ناشرون، ٢٠١١).

على إيقاع الزلزال إذًا صدرت رواية **كأن شيئًا لا يحدث**، ومثلها روايتا روزا ياسين حسن **بروفا**(٥٠) وغالية قباني **أسرار وأكاذيب**(٥١). أمّا الرواية الأولى، فترسل خطابها عبر لعبة الهوامش وعمل الراوي الذي يؤدّي الخدمة الإلزامية في الأمن العسكري، بصفته متنصّتًا على الاتصالات. وعبر ذلك تتواتر الحكايات: صبا عبد الرحمن (ابنة العميد) وزوجها الذي أدمن الشراب بعدما تقرّر إبعاده عن الحزب (البعث بالطبع)، وأيهم الصارم الذي طُرد من المعهد العالي للموسيقا في أوائل الثمانينيات بحجة عدم انتسابه إلى الحزب... وسوى ذلك كثير يتفاعل مع الهوامش التي تخص الساردة-الكاتبة، وتعتزم تنفيذ ما بها في كتابة أخرى للرواية، كما في الهامش ٣٠ الذي يحدّد أن المهم بالنسبة إليها أن تقوم بنظرة بانورامية للمشهد السياسي السوري في الثمانينيات، وأن تبرر مقتل الشيوعي السالمي المعارض آنذاك، بأن تترك الأمر مفتوحًا، بحيث لا يبدو إن كان القاتل أصوليًا أم من السلطة.

تضاعف الكاتبة في هذه الرواية ما أنجزت من قبل. وإذ يتجدّد منجز الكاتبة الفني ويتطوّر من رواية إلى رواية، مضت كلّ رواية أعمق فأعمق، وأجرأ فأجرأ، في الجراحة الدقيقة في الجسد المريض والمنهك: جسد المجتمع السوري الذي فتكت به أدواء الدكتاتورية والقمع. وهذا الذي توافر لتجربة روزا ياسين حسن، تحقّقه بنسب متفاوته المدوّنة الروائية الجديدة في تعبيرها عن القمع السياسي، كما نرى أخيرًا في رواية غالية قباني **أسرار وأكاذيب** التي جعلت من «الكذب» لعبة الرواية، فضلًا عن لعبة الاعتراف أو البوح أمام الكاميرا. وعبر ذلك تصل الرواية تعرية المؤسسة الحزبية (البعثية) بالمؤسستين العسكرية والأمنية، من خلال سيرة الراوية انتصار ووالدها اللواء الذي قضى بحادث يلتبس باستشهاده عقب حرب ١٩٧٣، وكذلك عبر سيرة الأم الحزبية التي تزوّجت بعد ترمّلها من الضابط الأمني الكبير. وبقدر ما تتكاثر الشخصيات، خصوصًا المجسّد منها لأدواء زمن الدكتاتورية، تقوم «لغة أمنية» جديدة، وبها يظهر من «هبش هبشة منيحة»، ويظهر من تأخذه والدة انتصار (على كفالتها)، أي إنّها تؤكّد أنه لم ينتسب إلى الحزب الحاكم -لا تسميه الرواية، وما عنت إلّا حزب البعث- لأنه خجول وانعزالي ... إلى آخر ما تحقّق خلال العقود الأمنية الزاهرة من لغة أمنية لها مفرداتها وتراكيبها وبلاغتها.

خاتمة

يلحّ عليّ في خاتمة البحث ألّا أفوّت أيضًا **القوقعة** لمصطفى خليفة(٥٢)، خصوصًا لأن سؤال تجنيسها يبدو لائبًا على جواب. ذلك أن الكاتب و/ أو الناشر لم يسجلا على الغلاف جنسًا لهذا الكتاب، على الرغم من أن العنوان الفرعي «يوميات متلصص» يشي بالسيرية.

يبدو لي أن بناء الكتاب السردي يرجّح الانتساب إلى الرواية، مهما يكن فيه من السيرية. ومهما يكن من أمر، فقد بدا في ثلاث عشرة مجموعة قصصية وثمان وثلاثين رواية، بقوّة وجلاء كيف تشتبك مفردات القمع السياسي، من التحقيق والتعذيب والعيش في السجن، إلى التخفّي والتنكر والمراقبة والملاحقة، إلى الفضاء الأكبر الذي يفرخ كلّ ذلك، وكل ما يتصل بالقمع، وأعني فضاء الدكتاتورية. ففي قصص شتى لعبد الله

٥٠ روزا ياسين حسن، **بروفا** (بيروت: الكوكب؛ رياض الريس، ٢٠١١).
٥١ غالية قباني، **أسرار وأكاذيب** (بيروت: رياض الريس، ٢٠١٠).
٥٢ مصطفى خليفة، **القوقعة: يوميات متلصص** (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٨).

عبد وزكريا ووليد إخلاصي وعبد السلام العجيلي وسواهم من الرعيل الأول، كما في قصص إبراهيم صاموئيل ومحمد إبراهيم الحاج صالح وإياس محسن حسن وسواهم من اللاحقين، احتشدت مفردات القمع السياسي، مثلما احتشدت في روايات مختلف الأجيال، منذ البداية لدى فارس زرزور وكاتب هذه الأسطر. ورأينا كيف قوي حضور واحدة من تلك المفردات، «التحقيق»، مقرونة بالتعذيب، وذلك في روايات خيري الذهبي وإبراهيم العلوش وماجد رشيد عويد وابتسام تريسي وروزا ياسين حسين. ثمّ مضينا إلى الروايات التي قوي فيها حضور السجن السياسي، من دون أن يعني ذلك غياب التحقيق والتعذيب كليًا، وعن أكثرها. وهنا تبيّن أن بعض الروايات عاد إلى زمن الوحدة السورية- المصرية والجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٨-١٩٦١)، كما في روايات فارس زرزور وع. آل شلبي. وإذا كان الانتظار سيطول حتى نهاية القرن العشرين قبل أن تتواتر الروايات، كان للمرأة حضورها الكبير والمؤثّر في هذه الفورة الروائية، أبصفتها ضحية للدكتاتورية أم مقاومة لها، أم كاتبة، إذ تميزت روايات الأصوات الجديدة: منهل السراج وروزا ياسين حسن وسمر يزبك وغالية قباني وابتسام تريسي. ولعلّ تميز هذه الروايات تركّز في النزوع التجريبي تحت شملة الحداثة الروائية. وهذا ما برز أيضًا في روايات خالد خليفة ومنذر بدر حلوم وماجد رشيد عويد وعماد شيحا من الأصوات الجديدة، وفي روايات سابقيهم: حيدر حيدر وفواز حداد وخيري الذهبي وخليل النعيمي.

عبر هذه المدوّنة الزاخرة والمتنوّعة تلامحت السيرية في قصص إبراهيم صاموئيل، وفي روايات عماد شيحا وحسيبة عبد الرحمن ورجاء طايع ومنذر بدر حلوم. كما اتّقد الميسم الكلاسيكي في روايات فواز حداد وحسن صقر وخيري الذهبي. أمّا استراتيجية اللاتعيين، فانفرد بها نهاد سيريس، كما انفردت روزا ياسين حسن في **نيغاتيف** بالوثائقية.

الأمر كذلك، يمكن الذهاب إلى أن التعبير الروائي عن القمع السياسي في سورية لم يفوّت أي تفصيل من تفصيلات هذا القمع، من السجن إلى التشبيح إلى الفساد إلى الأكراد إلى المؤسسة الأمنية إلى الصراع المسلّح إلى الطائفية ... ولئن كان تبويب هذا البحث قد جاء بعنوانين كبيرين، فالتعبير الروائي عن السجن السياسي مشترك غالبًا مع التعبير الروائي عن الدكتاتورية. وسواء أكان التبويب وافيًا ودقيقًا أم لا، المهم أنه بجماع ذلك أولًا وأخيرًا، لم يقدم التعبير الروائي السوري عن القمع أكثر من إشارات نادرة ومتجلجلة للزلزال الذي يزلزل سورية منذ آذار/ مارس ٢٠١١. لكن ألم تكن المدونة العتيدة، منذ «الرياض السندسية» إلى آخر ما تناول هذا البحث - بمنجزها الجمالي وجراءتها المسنونة- إرهاصًا فنيًا بالزلزال؟

حسان عباس *

الثقافة السينمائية في سورية بين آليات التسلّط وآليات المقاومة

تحاول هذه الدراسة أن تعرّف، أولًا، بالثقافة السينمائية بالمعنى الخاص، أي باعتبارها مجموعة من الضوابط والنشاط والفاعليات التي يمكن رصدها في المجال الخاص بالنشاط الاجتماعي الثقافي السياسي الاقتصادي المعروف باسم «السينما». ثم تبيّن مدى ترسّخ هذه الثقافة في المجتمع السوري منذ بداية الصناعة السينمائية السورية وحتى سبعينيات القرن الماضي.

تتابع الدراسة بعد ذلك التحوّلات التي بدأت تنال من هذه الثقافة مع بداية تشكّل نظام الاستبداد، وتقف عند آليات التسلّط التي سبّبت هذه التحوّلات. وترصد، أخيرًا، آليات المقاومة التي اتّبعها أهل السينما ومحبّوها منعًا لهيمنة الاستبداد عليها.

تنظّم الدراسة الآليات المذكورة ضمن فئتين: الآليات التي تتحدّد من خارج النتاج الإبداعي السينمائي، أي تلك التي تنتمي إلى المجال المجتمعي، وهي حركات النضال المدني والأندية السينمائية ومهرجان أيام سينما الواقع، والآليات التي تدخل في مجال التعبير الجمالي، وهي الأفلام التسجيلية من جهة، إذ تذكر مجموعة من أهم الأفلام التسجيلية المنتجة في سورية في السنوات الأخيرة، وتقنيات الإبداع الجمالي في السينما الروائية من جهة أخرى، وتعدّد بعض هذه التقنيات الجمالية كما استثمرت في السينما السورية.

مقدّمة

شاع في سورية، وفي العالم العربي بشكل عام، تعريف للثقافة يحصرها في النتاج الفكري والنشاط الإبداعي (أدب، فن، موسيقى ...)، بينما هي تشمل أوجه النشاط الإنساني كله، العملي والفكري والمادي والعاطفي أو، بمعنى آخر، أشكال العلاقات كلها التي يبنيها الإنسان الفرد، أو البشر المنضوون إلى جماعة مع الفضاء الذي يعيشون فيه.

* باحث وأكاديمي سوري.

إن النظر إلى الثقافة بالمعنى الأخير يسمح لنا بمقاربتها باعتبارها فاعلية في المجتمع، أي مجموعة قوى لا مادية، تؤثر في الأفراد والجماعات وتوجّههم لاتّخاذ موقف أو انتهاج سلوك أو إبداع مُنتَج (فني، أدبي، موسيقي ...) يُغيّر، سلبًا أو إيجابًا، من شكل حيواتهم بصفتهم أفرادًا أو جماعات، ويسمح بالتالي بفهم كثير من الظواهر والديناميات التي يمكن أن تُرصد في المجتمع. وبقدر ما نستطيع أن نقارب هذه الثقافة بشكلها المجرّد (الثقافة)، نستطيع أن نقاربها أيضًا بأشكالها المتعيّنة بحسب مجال تدخّلها، كأن نركّز على الثقافة البيئية أو الذكورية أو السينمائية ... إلى ما هنالك من مجالات حياة وفاعليات اجتماعية تفرض قواعد وضوابط وعلاقات خاصة بها.

من البديهي أن الأفراد والجماعات لا يقومون بما يقومون به في حيواتهم بتأثير ثقافة واحدة كلية تتحكّم فيهم وتحوّلهم إلى عيّنات مُستنسخة عن نموذج أوّلي تفتّق عنه العقل الكلي لإله أو طاغية. وإنما الناس يتأثرون بثقافات تتنوّع وتختلف في قواعدها وأشكال تأثيرها، وفي قوّتها أيضًا. ويُمكننا بشكل مبدئي تصنيف الثقافات الفاعلة على مستوى الفرد و/ أو الجماعة في فئتين جامعتين:

– **الثقافات الموروثة**، أي الثقافات التحت وطنية (القومية والعشائرية والقبائلية والطائفية والمذهبية ...) التي لا شأن للمواطن باختيارها، لكنها تتدخّل إلى هذا الحد أو ذاك في تحديد الأطر المرجعية الروحية والعاطفية للفرد، وهي الأطر التي غالبًا ما يلجأ هذا الأخير إليها عندما تعجز الدولة عن تأمين حقوقه وحمايته.

– **الثقافات المكتسبة**، قد يكون الاكتساب بالترهيب، إذ تُبنى الثقافة عبر عملية سياسية أو تربوية ممنهجة، أو يكون بالترغيب، إذ تُبنى الثقافة عبر شبكة معقّدة من عمليات الغواية والتماثل والتماهي والاستسهال... كما يمكن أن يكون الاكتساب بالخيار الواعي الحرّ (الذي هو في نهاية المطاف شكل من أشكال الترغيب).

إلى هذه الفئة الثانية تنتمي الثقافة السينمائية التي يمكن تعريفها بأنها: مجموعة من الضوابط والقيم والقواعد والسلوكيات والنشاط والفاعليات... التي يمكن رصدها في المجال الخاص بالنشاط الاجتماعي الثقافي السياسي الاقتصادي المعروف باسم السينما.

بحسب هذا التعريف، تتجاوز الثقافة السينمائية معناها السطحي الذي يحصرها في حالة الإدمان على المشاهدة السينمائية، وفي القدرة على استظهار المعلومات المختزنة في شأن تجربة هذا النجم أو تلك النجمة من نجوم السينما. هذا المخزون الضروري واللازم لتأسيس ذاكرة سينمائية فردية، يتفق مع تعريف للثقافة موروث من عصر الأنوار[1] لكنه لا يتناسب مع مفهوم السينما باعتبارها ثقافة فاعلة اجتماعيًا.

على هذا التعريف للثقافة السينمائية سنعتمد في دراستنا هذه التي نهدف منها محاولة تبيّن حال الثقافة السينمائية في سورية، كيف ترسّخت وتطوّرت، وكيف كانت حالها إبان العهد الاستبدادي الشمولي. كما نهدف إلى تلمّس الآليات التي وضعتها هذه الثقافة لمقاومة التسلّط واختراق بنى الرقابة المفروضة على مجمل الحياة الثقافية، أكان على مستوى التعبير الجمالي أم على مستوى الفعل المجتمعي.

١ «ما يبقى في ذهننا من معارف عندما ننسى كلّ شيء».

الثقافة السينمائية في سورية

نرصد حال الثقافة السينمائية بالمعنى الذي تبنّيناه من خلال دراسة حضور السينما باعتبارها فعالية ثقافية في المجتمع السوري، وأشكال الممارسة الاجتماعية الخاصة بهذه الفاعلية.

بدأت صناعة السينما باكرًا في سورية، وواكب إنتاج فيلم «المُتّهم البريء» لأيوب بدري في سنة ١٩٢٨، ثم فيلم «تحت سماء دمشق» لإسماعيل أنزور في سنة ١٩٣٢، بداية تشكُّل فئات اجتماعية مدينية جديدة سوف تتطلّع إلى الحداثة، ليس باعتبارها استيرادًا لمنتج غربي فحسب، بل أيضًا باعتبارها قبولًا لفرصة انفتاح مجتمعي يفترضها طقس المشاركة المشهدية الجديد. من المؤكّد أن هذا الطقس كان في بداياته الأولى (منذ عرض أول فيلم في مدينة حلب في سنة ١٩٠٨) طقسًا ذكوريًا صرفًا، لكنه سرعان ما تحوّل إلى طقس تخالطي، وإن بقي منحصرًا في الفئات الاجتماعية المدينية المتماهية مع الثقافة الغربية. ويمكننا تقدير حجم انفتاح هذه الفئات على السينما من كتابات المعاصرين التي تجمع على أن جمهور المشاهدين المتوافدين لحضور عرض فيلم «المتهم البريء» في دمشق سنة ١٩٣٠ [٢] «كان يمتدُّ من مدخل حي البحصة حيث صالة (الباتيه) إلى المرجة، ما استدعى وجود رجال الأمن لتفريق الجمهور بعد أن تمتلئ الصالة»[٣].

شكّلت تلك البدايات اللبنة الأولى في بناء الثقافة السينمائية في المجتمع السوري، لكن اللبنات التالية لم تتمكّن من الظهور إلّا بعد أكثر من عقدين من الزمان. وكانت أسبابٌ عديدةٌ وراء هذا الغياب، منها عدم الاستقرار السياسي الذي أبعد أصحاب رؤوس الأموال عن الاستثمار في صناعة مكلفة تمثّل مجازفة بالنسبة إليهم، ومنها الانفتاح المتسارع لمدينة بيروت التي أصبحت القِبلة المالية للطبقات الميسورة الدمشقية التي تقصدها لإيداع ثرواتها وتوظيفها في المصارف هناك، لكنها أصبحت، في الوقت نفسه، القِبلة الثقافية للطبقات الميسورة والوسطى التي كانت تقصدها للتمتّع بمرافقها الترفيهية المتحرّرة، ومنها السينما.

في سنة ١٩٥٥ قُدّمت في دمشق، وعلى هامش الدورة الثانية لمعرض دمشق الدولي، عروض سينمائية لبعض الأفلام التجارية ضمن فاعلية سينمائية أطلق عليها اسم «مهرجان السينما العالمي». وفي السنة التالية، في سياق الدورة الثالثة للمعرض، نُظّمت النسخة الثانية من المهرجان الذي انطلق يوم ٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٦، وهو يعتبر بحق أول مهرجان للسينما في العالم العربي[٤]. واستمر المهرجان ثلاثة أسابيع، عُرض خلالها واحد وعشرون فيلمًا طويلًا وثلاثون فيلمًا قصيرًا جاءت من ثلاث عشرة دولة[٥].

في تلك الفترة، أي في عقدي الخمسينيات والستينيات، كانت النخب السياسية أكثر تعلقًا بقيم الحداثة من سابقاتها، وجهدت لإنشاء مؤسسات ثقافية تعمل على نشر هذه القيم الجديدة. وكانت أيديولوجيا النظام آنذاك حداثوية بالعمق (يسارية جذرية حتى سنة سبعين، ثم يسارية براغماتية حتى نهاية القرن)، وهو ما يعني أنه كان ينيط وظيفة اجتماعية وواجبًا أخلاقيًا بالثقافة بشكل عام، ويولي السينما دورًا

---

٢ تأخّر عرض الفيلم المصوّر سنة ١٩٢٨ سنتين تقريبًا بسبب رفض سلطات الانتداب الفرنسيّة عرض النسخة الأولى منه بذريعة أنه يُظهر فتاة مسلمة على الشاشة، وهو ما أرغم المخرج على الاستنجاد براقصة ألمانيّة، وإعادة تصوير المشاهد التي تظهر فيها البطلة، والتي بلغت ٢٧٠ مترًا من أصل ٨٠٠ متر هي طول الفيلم.

٣ «السينما السوريّة (١٩٢٨-١٩٩٥) من المغامرة إلى الهُويّة،» (منشور، مهرجان دمشق السينمائيّ التاسع، وزارة الثقافة، دمشق، ٣٠/ ١٠-٦/ ١١/ ١٩٩٥)، ص ٥.

٤ لا بد من الإشارة هنا إلى أن مؤرخي السينما العربية لا يأتون، لجهلٍ أو تجاهلٍ، إلى ذكر هذا المهرجان.

٥ انظر: صلاح دهني، **سينما الحب الذي كان** (دمشق: منشورات دمشق عاصمة الثقافة العربية، ٢٠٠٨)، الفصل ٦، ص ٢٣٦- ٢٥٢.

استثنائيًا في أداء هذه الوظيفة بسبب جماهيرتها وقدرتها على التعبئة. وهكذا، وضمن مشروعها لبناء دولة حديثة، أُسِّست في سورية في سنة ١٩٥٨ وزارة الثقافة التي ضمّت دوائر متخصصة بشتى أشكال الفنون، ومن بينها الفن السابع. وأُنشئت بُعيْد انقلاب آذار/ مارس ١٩٦٣ الذي جاء بحزب البعث إلى السلطة في سورية «المؤسسة العامة للسينما». وشكّلت أشكال العرض الجماهيرية (الحفلات الموسيقية والسينما ومعرض دمشق الدولي ...) تجسيدًا مشهديًا واقعيًا لمنظومة قيم جديدة مُتحرّرة من هيمنة الثقافة التقليدية المحافظة ومنفتحة على ثقافة جديدة لا تعارض الحرية الفردية (نسبيًا)، وتؤمن بضرورة انفتاح المجتمع على العالم.

على صعيد الممارسة الثقافية الجمعية، يمكننا تلمّس هذا الأمر مثلًا في الحفلات الموسيقية المختلطة في صالات السينما أو على مسارح مخصصة لذلك، مثل مسرح معرض دمشق الدولي، كما يمكننا تلمسه أيضًا في العروض السينمائية المخصصة للنساء. وكان هذا التخصيص الحلّ الأمثل الذي يسمح للنساء بالمشاركة في هذا النشاط الثقافي الاجتماعي الجديد، حيث لم يكن من الممكن دخولهن إلى صالات يتطلّب عرض الفيلم تعتيمها. ويذكر معاصرو تلك الحقبة أن ذهاب النساء إلى السينما في وقت العروض المخصصة لهن أصبح طقسًا اجتماعيًا لا تنحصر ممارسته بالطبقات الميسورة فحسب. وتدلّ على ذلك نسبة شغل المقاعد في الصالات في أثناء هذه العروض. يذكر أحد هُواة السينما وممن عملوا زمنًا طويلًا فيها أن «سينما دمشق (كانت) كغيرها تتبع نظام حفلة خاصة بالنساء، وكان موعدها يوم الأربعاء، حفلة الساعة ٣ عصرًا، وطبعًا تتّسع سينما دمشق لنحو ١٦٠٠ كرسي، وخارج الصالة كان يوجد ١٦٠٠ امرأة ينتظرن على باب الصالة حتى يحين موعد فتح الأبواب، وعندما عرفن أن فريد الأطرش نزيل بالسميراميس أصبحن يهتفن ليخرج فريد ويلقي التحية عليهن، وفعلًا ما إن أطل فريد الأطرش من شرفة الفندق حتى تعالت زغاريد النسوة، كما حضرت سيارات الإسعاف لتقوم بإسعاف النسوة اللاتي أغمي عليهن عندما أطل فريد الأطرش»[٦]. ومن المفيد هنا التنويه إلى أن هذا الطقس لم يكن حكرًا على المجتمعات المدينية؛ ففي بلدة صغيرة مثل مصياف التي لم يكن يتجاوز عدد سكانها خمسة وعشرين ألف نسمة في بداية ستينيات القرن الماضي، كانت هناك صالة سينما كبيرة (سينما النصر) تخصص للنساء كلّ أسبوع عرضين، وأحيانًا ثلاثة عروض. وكان يتم الإعلان عن هذه العروض وأوقاتها بوساطة منادٍ يستخدم خصيصًا لهذه الغاية، يحمل على ظهره لوحًا خشبيًا كبيرًا وُضع عليه ملصق الفيلم ويدور في الشوارع الرئيسة والأزقة وهو ينادي: «لحقّوا محالّ للسيدات في السينما ...»، يتبعها باسم الفيلم وجنسيته وأسماء أبطاله وتاريخ العرض.

في المقابل، يمكننا تلمّس التحوّل في منظومة القيم على الصعيد الفردي في مظاهر لا حصر لها، كان للسينما أثر كبير في ترويج بعضها. ومن هذه المظاهر ظهور أزياء (موضات) في اللباس تقليدًا لما كان ينتشر في الأفلام السينمائية. ومنها أيضًا هيمنة النّمط الموسيقي الغنائي المستخدم في الأفلام (الطقطوقة) على أذواق العامة وإزاحته الأنماط الموسيقية التقليدية الثقيلة مثل الدور والموشح والقصيدة. ومنها أخيرًا التحوّلات في الروابط الدلالية للمسميات المرتبطة بعالم فنون العرض. وكان الدال المستعمل لتسمية كلّ من يعمل في هذا العالم، ذكرًا أكان أم أنثى، هو «أرتيست»، وهو دال منقول من اللغة الفرنسية (Artiste)، ويرتبط بمدلول وضيع منفصل عن أصله الفرنسي ويحيل إلى عالم التسلية المرذولة. لكن مع علو قيمة الثقافة السينمائية في المجتمع، دخلت شيئًا فشيئًا تسميات العاملين في فنون العرض في طائفة المدلولات التي يحيل

٦ عوض القدرو، «دور عرض السينما في دمشق،» (بواسطة (موقع إلكتروني)، ٢٤/ ٣/ ٢٠١٢): <www.bostah.com>.

إليها لقب «فنّان» المتعدّد الدلالات. وحلَّ تعبير «الفنان الممثِّل» مكان «الأرتيست المشخّصاتي» وتعبير «الفنان الموسيقار» محل «الأرتيست المزيكاتي».

من المظاهر أيضًا التي تعكس مدى ترسّخ الثقافة السينمائية في المجتمع السوري آنذاك كثرة صالات السينما، إذ بلغ عددها في نهاية الستينيات مئة وأربعين صالة[٧] في عموم أنحاء سورية، وما كان لكلِّ هذه العدد الكبير من الصالات أن يوجد طبعًا لولا انتشار عادة ارتياد السينما (وخصوصًا في العطل والأعياد) ووجود زُبُن مثابرين يملأون مقاعدها، ويسمحون بالتالي بتحقيق الأرباح لأصحابها.

مع توافر الصالات والزبون المواظب على حضور الأفلام، وتوافر المناخ الثقافي المتسامح، كان من الطبيعي أن يتوجّه عدد من المستثمرين نحو الإنتاج السينمائي، وهذا ما يفسّر فورة الإنتاج السينمائي الخاص في عقدي الستينيات والسبعينيات، حيث أُنتج بين سنتي ١٩٦٢ و١٩٨٠ سبعة وسبعون فيلمًا في القطّاع الخاص. وكانت أغلبية ذاك الإنتاج من الأفلام الاجتماعية التي تعكس جانبًا من الانفتاح الذي كان يعرفه المجتمع وقتذاك. وعناوين بعض أفلام الستينيات تبرز ذلك بشكل صريح: «غرام في اسطنبول ١٩٦٧» و«عاريات بلا خطيئة ١٩٦٧» و«خياط للسيدات ١٩٦٩». واستمر هذا النهج في السبعينيات، بل أخذ يتجرّأ على المحرّمات الثقافية، وخصوصًا موضوعة الجنس الجاذبة للزُّبُن: «شقة للحب ١٩٧٣» و«قطط شارع الحمراء ١٩٧٣» و«بنات للحب ١٩٧٤» و«نساء للشتاء ١٩٧٤»... إلخ.

لم يخلُ إنتاج القطاع الخاص من النزر اليسير من الأفلام ذات الموضوعات السياسية التي تتناول القضية الفلسطينية: «الفلسطيني الثائر ١٩٦٩» و«ثلاث عمليات داخل فلسطين ١٩٧٠»، أو الصراع العربي – الصهيوني خصوصًا بُعيد حرب تشرين: «سرب الأبطال ١٩٧٤» و«فرسان التحرير ١٩٧٤».

في المقابل لم تكن شوكة سينما القطاع العام قد قويت كفايةً، لذا لم تُنتج خلال الفترة ذاتها سوى واحد وعشرين فيلمًا روائيًا، توزّعت موضوعاتها على ثلاث تيمات أساسية هي الصراع العربي – الإسرائيلي («كفر قاسم»، ١٩٧٤)، والبطولات الوطنية والطبقية («الفهد»، ١٩٧١، و«الأحمر والأبيض والأسود»، ١٩٧١)، والنقد الاجتماعي («حبيبتي يا حب التوت»، ١٩٧٩). هذا إذا لم نذكر غير الأفلام الروائية. أمّا الأفلام التسجيلية المنتجة في سورية آنذاك، فوصل عددها إلى ١٦٥ فيلمًا، غير أنها لم تكن تلقى حظّها بالعرض والنقاش. وبعض هذه الأفلام كان من سوية عالية وشكّل «علامات فارقة في تاريخ السينما العربية». لكن «بالطبع لا أحد يعرف ردّة الفعل الحقيقية للجمهور على الأفلام التي لامست الهموم الحقيقية للمواطن السوري بسوية فنية جيدة، لأن أغلب هذه الأفلام لم تعرض إلّا على نطاق ضيق أو لم تعرض إطلاقًا»[٨].

خلال ذينك العقدين، عاد إلى سورية عدد من المخرجين الشباب ممن ذهبوا لدراسة السينما في بلدان أوروبية أو مصر. وبدأوا بنشر مقالات في الصحف المنوّعة، أو في النشرات والصحف المتخصصة، مثل نشرة **سينما** التي كانت تصدر عن المؤسّسة العامة للسينما في بداية السبعينيات، أو نشرة النادي السينمائي بدمشق ... في شأن السينما ونقدها وعالمها، ثم قام بعضهم، بمشاركة بعض محبّي السينما، بتأسيس عدد

٧ يُشير السيد إبراهيم نجمة، صاحب صالتي سينما الخيام والسفراء، إلى أنه عندما بدأ العمل في السينما، أي في سنة ١٩٧٦، كان هناك ١٤٠ صالة في سورية. انظر: "صالات السينما في دمشق.. وداعاً للزمان الجميل.. محمد ملص: لست متفائلاً بأي ادعاء لنهوض سينمائي،" تحقيق عمار النعمة، **الثورة**، ١٧/ ١/ ٢٠١٠.

٨ هيثم حقي، **بين السينما والتلفزيون**، تقديم ومراجعة ممدوح عدوان (دمشق: دار الجندي، ١٩٩٨)، ص ١٢٨.

من الأندية السينمائية التي لم يقتصر دورها على عرض الأفلام ذات السويّة الفنية العالية التي يحجم أصحاب الصالات عن استيرادها لخلوّها ممّا يبعث الحياة في شباك التذاكر، بل تحوّلت إلى مراكز إشعاع فني وفكري وسياسي عبر استضافة أسماء لامعة عالميًا في السينما (فايدا، بازوليني، سماكتونوفسكي....) أو عبر إقامة ندوات تثقيفية في آليات الصناعة السينمائية وفي تذوّقها. وكان لبعض الشخصيات المشرفة على هذه الأندية، مثل: نجيب حداد ونبيل المالح وعمر أميرالاي وهيثم حقي ونبيل الدبس وسلمان قطاية ومحمد ملص وسمير ذكرى... وغيرهم دور كبير في إدخال هذه الإضافات في الحياة السينمائية، التي أدّت بدورها إلى التسريع في عملية انتقال السينما من موقعها باعتبارها نشاطًا مجتمعيًا ترفيهيًا لا يتعدّى دور المواطن فيه دور المشاهد المتلقّي السلبي إلى موقع جديد يصبح فيه المشاهد جزءًا من فاعلية ثقافية ناشطة في المجتمع المدني، ويسعى من خلالها إلى المشاركة في قضايا الشأن العام والتّأثير فيه. وتحوّلت الأندية السينمائية إلى حلقات نقاش للقضايا الثقافية والسياسية والاجتماعية، مستفيدةً بذلك من أجواء التسامح النسبي مع أهل الثقافة ونشاطهم، وهي الأجواء التي بدأت بالانحسار مع التكريس التدريجي للنظام الأمني الاستبدادي وشمولية رقابته على المجتمع والدولة.

من المظاهر المرصودة والمذكورة أعلاه تتّضح لنا قوة حضور الثقافة السينمائية في المجتمع السوري بُعَيد منتصف القرن الماضي؛ فهناك إنتاج سينمائي وطني يتقاسمه القطاعان الخاص والعام، وهناك صالات كثيرة مؤهّلة لاستقبال المواطنين بشكل لائق ومريح، تعرض نتاجًا متنوّع الأنماط ومختلف المصادر، وهناك صحافة مهتمة بالسينما يكتب فيها صحافيون متمرّسون وأكاديميون درسوا السينما في معاهد عالمية اختصاصية، وهناك أندية سينمائية تحظى بدعم من المؤسسات الثقافية الرسمية وتستقطب نخبًا ثقافية تحلّل جماليات الأفلام المعروضة، وتناقش قضايا الحيوات التي تنقلها لتستخلص منها أسئلة تطرحها على فنّها المُمارس وعلى حياتها المعيشة، وتناقشها في أجواء من حرية التفكير وحرية التعبير.

لكن هناك قبل كلّ شيء مواطن/ مبدع يمتلك حقّ المبادرة وحقّ التعبير الحرّ، ويعمل في فضاء مقبول من الحرية والأمان وكرامة العيش. وفي المقابل، هناك مواطن/ مشاهد قادر على ممارسة حقّه بالمتعة والتسلية والتعلّم والتعرّف إلى ثقافة الآخر، وبتملّك المقدرة على قراءة الفيلم الذي يشاهده والاستمتاع به استمتاعًا معرفيًا ونقديًا يُخرجه من حال المنفعل إلى حال الفاعل القادر على إعادة إنتاج فيلمه بدءًا من الفيلم المعروض أمامه.

آليات التسلّط

تُظهر لنا متابعة السمات التي ميّزت الحضور القوي للثقافة السينمائية في سورية حصول تحوّلات واسعة في هذه الثقافة بدأت أعراضها من منتصف السبعينيات، وأصابت مفاصل أساسية فيها. لم تكن هذه التحوّلات، بطبيعة الحال، منفصلة عن التحوّلات العامة التي حصلت في البلاد، ويمكن اختزالها بفكرة واحدة: بناء نظام الاستبداد، بكلِّ ما يعنيه هذا النظام من هيمنة ثقافية وانتقاص المواطنة وتضييق على المجتمع المدني وترسيخ ثقافة الخوف وإفساد الأنفس... إلخ. لكن إن كان نظام الاستبداد يعني، كما نفهمه، وجود بنية ذات عناصر محدّدة تربط بينها علاقات حيوية وظيفتها ترسيخ سلطة المستبد، فإن نجاح هذا النظام في الواقع واستمراره يستوجبان وضع آليات تسلّطٍ خاصة تتناسب مع كلِّ ميدان من ميادين

الحياة في البلد. واكتشاف هذه الآليات في كل ميدان على حدة يسمح بفهم خصائص النظام الاستبدادي وبكشف العلاقات التي يبنيها داخل المجتمع ويعتمد عليها للمحافظة على استقراره.

في ما يخص الثقافة السينمائية تحديدًا، تسمح لنا متابعة التحوّلات التي عرفتها السينما السورية منذ منتصف السبعينيات بالكشف عن آليات التسلّط الخاصة بهذا الميدان الثقافي المهم:

– التضييق على الإنتاج السينمائي الروائي بشكل عام وتقليصه حتى انعدامه كليًا تقريبًا في القطاع الخاص؛ ففي حين لم ينتج هذا القطاع في الثمانينيات سوى اثني عشر فيلمًا روائيًا، هبط إنتاجه إلى فيلمين فقط في التسعينيات، كان آخرهما فيلم «سحاب» في سنة ١٩٩١. أمّا في القطاع العام، فلم يتغير معدّل الإنتاج وبقي بمعدّل فيلم واحد في السنة تقريبًا[٩]، وبلغ مجمل إنتاج المؤسسة العامة للسينما من الأفلام الروائية خمسة وعشرين فيلمًا بين سنتي ١٩٨٠ و٢٠٠٣[١٠]. ومن هذه الأفلام عدد لا بأس فيه من مستوى فني واحترافي عالٍ أثبتته الجوائز التي حصدتها في المهرجانات السينمائية عبر العالم، وأكّدته الدراسات والمقالات النقدية في كبريات الصحف المتخصصة بالسينما، وهو ما يسمح بالقول إنه على الرغم من جميع ممارسات التضييق على الإنتاج «تبقى المؤسسة العامة الجهة الوحيدة التي أعطت فرص إنتاج أفلام ذات خصوصية فنية أو روح مشاكسة... ما كانت أي جهة منتجة أخرى لتمنحها الفرصة»[١١].

حرص النظام في الواقع على الإبقاء على مؤسسة قطاع عام تنتج أفلامًا ذات سويّة فنية عالية تنافس في المهرجانات العالمية وتحصد الجوائز، لما سيوفّره ذلك من سمعة طيبة للبلد المنتج ولمؤسساته الثقافية المسؤولة، بغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه الأفلام تُعرض بعد ذلك في البلد أم لا. ويجدر التذكير هنا أن عددًا من الأفلام المتميزة من إنتاج المؤسسة لم يجرِ عرضها إلّا في فترات مهرجان السينما، وصدرت كتابات كثيرة تناولت بالنقد هذه الأفلام المتميزة بدعوى أنها «أفلام مهرجانات» فحسب.

– تركيز عمل المؤسسة العامة للسينما على إنتاج الأفلام التسجيلية الدعائية المخصصة لمشاريع الحكومة في شتى الميادين، أو لتوثيق الحياة السياسية للحزب ومنظّماته والقيادة السياسية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، خُصص واحد وعشرون فيلمًا من بين الأفلام الثمانية والستين المنتجة بين سنتي ١٩٧٥ و١٩٨٠ للزيارات الرسمية التي قام بها، أو للمؤتمرات الدولية التي حضرها رئيس الجمهورية[١٢].

– سحب الدّعم تدريجًا من الأندية السينمائية وإعاقة عملها. فعندما حاول النادي السينمائي في دمشق أن يعود إلى العمل مثلًا، «صدر عن وزيرة الثقافة آنذاك توجيه إلى صالات السينما الخاصة بعدم استقبالنا، واضعة إدارة النادي أمام خيار أوحد: إمّا أن نعرض في إحدى صالات المراكز الثقافية العائدة للوزارة، أو لا نعرض. فقرّرنا عندئذٍ أن نعلّق نشاطنا من جديد حفاظًا على استقلالنا...»[١٣].

– زيادة الرقابة الفكرية على الإنتاج السينمائي، بما في ذلك إنتاج القطاع العام. ويتكلم المخرجون

٩ باستثناء سنة ٢٠٠٨ التي أُنتجت خلالها خمسة أفلام روائيّة طويلة لمناسبة احتفاليّة «دمشق عاصمة الثقافة العربيّة».

١٠ بشار إبراهيم، **ألوان السينما السورية: قراءة سوسيولوجية**، سلسلة الفن السابع؛ ٦٧ (دمشق: وزارة الثقافة، المؤسّسة العامّة للسينما، ٢٠٠٣)، ص ١٦٧-١٦٩.

١١ عروة نيربية، في: **السفير**، ٢٣/٨/١٩٩٩.

١٢ اعتمادًا على الجداول الواردة في: حقي، **بين السينما والتلفزيون**.

١٣ سامر محمد اسماعيل، «في حوار أجري قبل أسبوع من رحيله.. الثقافة السورية بحاجة إلى إنقاذ من موتها السريري، عمر أميرلاي: الحديث عن مؤسسة السينما احتجاج كربلائي يندب قضية لا حل لها،» **السفير**، ١١/٢/٢٠١١.

السينمائيون على حلقات متسلسلة من الرقابة تبدأ بلجنة الرقابة الفكرية المتخصصة بقراءة السيناريو، وتنتهي باللجنة المسؤولة عن منح الإذن بالعرض. وعرفت السينما السورية أكثر من حالة مرّ فيها الفيلم بالدوائر المتتابعة للرقابة، ومع ذلك لم ينل إجازة العرض في الصالات.

– حصر استيراد الأفلام السينمائية وتوزيعها بالمؤسسة العامة للسينما وفقًا للمرسوم رقم ٢٥٤٣ لسنة ١٩٦٩، وهو ما يعني عمليًا وقف نوعية الأفلام المستوردة على تلك التي تتفق مع المعايير الأيديولوجية والجمالية المفروضة من النظام. «لقد جاء هذا الحصر لتكون هناك سيطرة ثقافية على سوق الفيلم في سورية لمنع الرداءة ولتزويد الصالات بالأفلام الجيدة، كذلك لتأمين مردود مالي كبير تصرفه المؤسسة على إنتاج الأفلام. وقد حقّقت ذلك في البداية، لكنها قامت ابتداءً من عام ١٩٧٥ باستيراد دفعات من الأفلام الرديئة خضوعًا لمتطلّبات السوق ورغبة الموزّعين ولتحصل المؤسّسة على مردود أكبر»[١٤].

– خنق قطاع الاستثمار التجاري المرتبط بالسينما، إذ أدّت قلّة الأفلام المستوردة ورداءة نوعيتها إلى تراجع عدد الصالات بشكل واسع في المدن كلها. وتعطي دمشق نموذجًا فاقعًا لذلك يعبّر عنه السينمائي أسامة محمد من خلال مقارنة ساخرة: «هل يعقل أن يوجد في طهران التي يصفها الشرق والغرب بالتشدّد ٨٠ صالة، وفي دمشق ١٣ صالة؟»[١٥]. إضافة إلى تردّي وضع الصالات إلى درجة بائسة تخلو من كثير من شروط العرض الجيد وشروط الراحة التي يجب توافرها للمشاهد في مقابل ما يدفعه من أجرٍ لحضور العروض.

– السماح باستشراء الفساد المالي والإداري في حنايا المؤسسة العامة للسينما. وقد تناقلت الصحف المحلية كثيرًا من حكايات الفساد والإفساد، خصوصًا تلك التي تدور حول السرقات المالية والمحاباة المافيوية. كما أنشئت صفحة خاصة على شبكة التواصل الاجتماعي «فيسبوك» بعنوان «ملفّات الفساد الثقافي في المؤسسة العامة للسينما ٢٠٠٠ – ٢٠١١». وأخيرًا نشر موقع «ويكيليكس» تقريرًا بعنوان «فساد كبير يلتهم المؤسسة العامة للسينما» يُظهر أن مجموعة من مخرجي ومديري الإنتاج في المؤسّسة العامة للسينما قامت بإرساله (التقرير) إلى الهيئة المركزية للرقابة والتفتيش بتاريخ ٥ تموز/ يوليو ٢٠١١ [١٦].

– تعويم «مهرجان دمشق السينمائي» وتحويله من «مهرجان» إلى «بَهرجان»[١٧]. وقد قام المهرجان في سنة ١٩٧٩ «على فكرة التوأمة مع مهرجان قرطاج السينمائي في تونس. فمهرجان تونس يخصص في كل سنة مسابقته الرسمية حصرًا للأفلام العربية والأفريقية، بحكم وجود تونس في أفريقيا، ومهرجان دمشق يخصص مسابقته للأفلام العربية والآسيوية بحكم وجود سورية في آسيا»[١٨]. لكن المصالح السياسية دفعت باتجاه فتح المهرجان أمام سينما أميركا اللاتينية، ليصبح بدءًا من سنة ٢٠٠٠ مهرجانًا دوليًا على الرغم من عدم الاعتراف عالميًا بهذه «الدولية» لعدم توافر الضوابط والشروط المفروضة لحيازة الصفة. بعد ذلك، صار المهرجان سنويًا بعد أن كان يعقد كلّ سنتين مرة. وازداد عدد الأفلام المعروضة خلال الأسبوعين اللذين يقام فيهما المهرجان ليصل إلى خمسمئة فيلم، على الرغم من أنّ عدد صالات العرض هو

١٤ هيثم حقي، في: تشرين، ١١/ ٧/ ١٩٩٩.
١٥ أسامة محمد، في: **الفن السابع** (٦ أيار/ مايو ١٩٩٨).
16 <http://wikileaks.org/syria-files/docs/491952_-.html>.
١٧ كلّ ما هو زَيف وزَغَل.
١٨ دهني، ص ١٤٤.

إحدى عشرة صالة فقط[١٩]. وصار عدد الضيوف المدعوين يحسب بالعشرات ممن يأتون من أصقاع العالم. ومما لا شكّ فيه أن التكاليف المضاعفة بسبب هذا التعويم حرمت حلقات من عملية الإنتاج السينمائي من الدعم اللازم لها.

يظهر عرض هذه الآليات أن الثقافة السينمائية في سورية تعرّضت لـ «تشوّه» أصاب تلك المظاهر التي كانت تميّز حضورها القوي، وخصوصًا تلك المرتبطة بالحريات العامة مثل حرية الإبداع وحرية التعبير وحرية الإعلام والاستعلام وحرية المبادرة.

نشأت، بكلِّ تأكيد، شروط موضوعية جديدة أرخت بثقلها على مفاصل الثقافة السينمائية كاملة. نذكر من بينها مثلًا:

- الأهمية العظيمة التي اكتسبها التلفزيون في الحياة الاجتماعية واستقطابه قسمًا كبيرًا من المواطنين/ المشاهدين.

- المكانة الاستثنائية التي احتلّها الإنتاج الدرامي التلفزيوني بفضل دعم بعض مصادر التمويل الخليجي الراغبة في صنع حكايات بصرية مطوّلة تشدّ العائلة إلى الداخل وتسدّ ذرائع الحاجة إلى الخروج على العالم.

- التغيّر الكلي في شكل المشاركة المجتمعية في الحيوية السينمائية، فبينما كانت تتطلّب هذه الحيوية انتقال المواطن/ المشاهد من حيّزه العائلي أو المجتمعي المعتاد إلى حيّز الصالة المدني، حيث يتشارك مع مواطنين آخرين، قد لا يقتسم معهم غير الرغبة في المتعة أو التسلية أو الفضول، في فعل المشاهدة، وما يستتبع هذه المشاركة، المواطنية بامتياز، من تشارك بالعواطف أو المشاعر أو النقمة... انعكست الأمور وباتت المشاهدة عائلية، أو بالأحرى منزلية، نظرًا إلى السهولة الزائدة في الحصول على الأفلام على الأقراص المدمجة المقرصنة في تايوان أو غيرها من دول آسيا والمدبلجة، كيفما اتفق، لتباع بأبخس الأسعار.

لكن هذه الشروط لم تُصب سورية فحسب بل هي شروط عالمية، عانتها المجتمعات كلها، بما فيها المجتمعات القوية سينمائيًا، من دون أن تمنعها من تعزيز الثقافة السينمائية في مجتمعاتها. زد على ذلك أن وقع هذه الشروط على المجتمع السوري يجب أن يكون أقلّ كثيرًا مما هو على غيره، نظرًا إلى الرقابة المشدّدة على استيراد المصنّفات الثقافية، وما في حكمها، ونشرها وتداولها بين الناس، فضلًا عن أن السينمائيين السوريين بذلوا جهدًا حميدًا في الدفاع عن سينماهم الوطنية، وفي تقديم المشاريع للحفاظ على الثقافة السينمائية في المجتمع.

في الوقت نفسه، تُظهر متابعة تلك الآليات أن التشوّه الذي نال من المظاهر المرصودة، لم يؤثّر في تلك المظاهر كلها بالقدر نفسه؛ فإيقاع إنتاج أفلام للمهرجانات في القطاع العام لم يتغير، وميزانية المؤسسة تضاعفت، والمهرجان السينمائي تعملق، وتم افتتاح صالة حكومية جديدة (كندي - دمر)، وجُدِّدت صالة قديمة (سينما دمشق)، وهو ما يدفع إلى الاستنتاج أن «التشوّه» المذكور لم يكن قَدَرًا فرضته الشروط الموضوعية بقَدْرِ ما هو «تشويه» مارسه نظام الاستبداد في السينما، استكمالًا للاستبداد الممارس على المجتمع.

أصبح «التشويه» هو النهج المميز لعملية الهيمنة على المجتمع السوري، وتأسّس هذا النهج على عمليتين متكاملتين: فمن جهة تحاول السلطة حصر الحيّز المدني الذي يمكن للمواطنين أن يعملوا فيه ويتحوّلوا من

١٩ المصدر نفسه، ص ١٣٩-١٤٣.

مواطنين كامنين إلى مواطنين فاعلين، فتضيّق على حريات التفكير والتعبير والتنظيم... وتقضي على روح المبادرة الفردية عند المواطنين، وتجهد في إفساد العلاقات التي تحكم الحيّز وتلك التي تربط بين المواطنين. ومن جهة أخرى، تُكاثر من مظاهر الاحتفال والاهتمام بهذا الحيّز ذاته، وتبالغ في بهرجته ووضعه تحت الأضواء، وهو ما يحوّل الحيّز في الواقع إلى ما يشبه القوقعة الفارغة: تنظيم متقن وصلابة وحسن منظر من الخارج، وخواء من الداخل. نرى ذلك مثلًا في منظّمات المجتمع المدني وجمعياته. فالنقابات والجمعيات والاتحادات المهنية ليست وليدة سلطة حزب البعث، وإنما وجدت قبل استلامه السلطة بوقت طويل، لكن في السبعينيات شوّهت هذه المنظمات وحُوّلت من هيئات دفاع عن أعضائها أمام السلطة إلى هيئات دفاع عن السلطة أمام الشعب، وتكاثرت هذه الهيئات تحت مسمى المنظمات الجماهيرية، وتكاثرت أيضًا الجمعيات والمنظمات غير الحكومية حتى فاق عددها الألف جمعية من دون أن يكون لها أي أثر يُذكر في الواقع. ونجد ذلك أيضًا في الصحافة والإعلام، حيث فاق عدد الصحف والمجلات السورية الصادرة عن مؤسستي الصحافة والمؤسّسات الحكومية الأخرى والوزارات على المئتي مطبوعة، من دون أن يعني ذلك وجود صحافة حقيقية. وهذا ما رأيناه تمامًا في ميدان السينما: إنتاج بالحدّ الأدنى لكنه (بجهد العاملين فيه) من القوة ما يسمح بالتباهي به في العالم، واحتفاليات سينمائية تعمي البصر بإبهارها، في مقابل رقابة متشدّدة وعوائق تعجيزية أمام حرية الإبداع والإنتاج وفساد مهين.

آليات المقاومة

إن آليات التسلّط المستمرة لتفعيل النهج الاستبدادي المعتمد في الحيّز العام، في الميدان الخاص بالسينما هي التي تسبّبت بالتحوّلات المرصودة في الثقافة السينمائية. وقد حاول النظام أن يُهيمن على هذه الثقافة، وكان من الممكن أن ينجح لولا المقاومة المتعدّدة الأشكال التي مارسها مواطنون سينمائيون وناشطون محبّون للسينما، واستطاعوا من خلال تلك المقاومة ليس الحفاظ على استقلالية الثقافة السينمائية فحسب، بل أيضًا على جعلها فضاءً من فضاءات مقاومة الاستبداد، ورحمًا حاضنًا لجنين الثورة.

تعدّدت آليات مقاومة التسلّط في ميدان الثقافة السينمائية، واختلفت فاعليتها تبعًا لطبيعتها وللمجال الذي تعمل فيه. ويمكن القول إن ثمة مجالين برزت فيهما فاعلية تلك الآليات: المجال **الأول** يتحدَّد من خارج النتاج الإبداعي السينمائي، وهو المجال المجتمعي الخاص بالسينما الذي تحضر فيه السينما باعتبارها فاعلية ثقافية. أمّا **الثاني**، فيتحدَّد في داخل الإبداع السينمائي، وهو مجال التعبير الجمالي.

المجال المجتمعي

تنتمي إلى هذا المجال الآليات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي تشكّل السينما علّة وجودها وأبرزها:

– **حركات النضال المدني**: قام السينمائيون ومحبو السينما السوريون بعدد من الأفعال التي تندرج ضمن حركات النضال المدني ذات الطابع الاحتجاجي تارة، أو الطابع السياسي تارة أخرى. ولئن اختلف وقع الحركة تبعًا لتوقيتها أو للصدى الذي تركته في وسائل الإعلام، فإن هذا لا يُغير شيئًا في كونها حركات تميّزت بالشجاعة، بل المخاطرة أحيانًا، فهي آليات مقاومة للهيمنة على الثقافة السينمائية، لكنها تندرج بجدارة ضمن تاريخ مقاومة المجتمع المدني السوري لاستبداد النظام.

- **بيانات الدفاع عن المؤسسة العامة للسينما:** في نهاية عقد التسعينيات شنّت الصحافة الرسمية حملة تشهير وانتقاد للمؤسسة العامة للسينما، لم تكن منفصلة عن ظاهرة تكاثر الشراكات بين شركات إنتاج تلفزيوني ومسؤولين حكوميين. قام عدد من السينمائيين بالرد على حملة التشهير في الصحف المحلية، وأصدروا يوم ٢٠ تموز/ يوليو ١٩٩٩ بيانًا بعنوان «ارفعوا أيديكم عن المؤسسة العامة للسينما»، حمل توقيع ست وعشرين شخصية سينمائية. وشكّل إصدار هذا البيان سابقة في تاريخ النضال المدني ضدّ التعسّف الذي يُمارسه النظام على الهيئات أو المؤسسات الثقافية.

وبعد أسابيع قليلة، في الثاني من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩، أعاد السينمائيون الكرّة وأصدروا بيانًا ثانيًا لم يقتصروا فيه على إبراز مواقفهم المهنية المحصورة بقضايا المؤسسة، بل تعدّوا ذلك نحو قضايا تخص الشأن العام في سورية، مثل حرية التعبير ومكافحة الفساد.

غير أن السلطات لم تكن تعنيها شؤون المجتمع المدني وشجونه، ولم تكن لتعطي أذنًا صاغية لمطالب السينمائيين، بل يمكن القول إن المؤسسة في العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين كانت مصدرًا لا ينضب لقصص الفساد الإداري والمالي، وهذا ما نسمع صداه في بيان آخر صدر بعد إحدى عشرة سنة[٢٠] ردًّا على تصريحات كيدية لمدير عام المؤسسة ينال فيها من المخرج عمر أميرالاي بعد أيام قليلة على وفاته. وحمل البيان توقيع نحو ثلاثمئة شخصية من «المهتمين بشؤون السينما السورية»، ينتقدون فيه التراجع الكبير الذي أصاب الإنتاج السينمائي كمًا وكيفًا، ويشيرون إلى قصص الفساد المستشري في المؤسسة. وطالب الموقّعون «بإعادة النظر في هيكلة المؤسسة العامة للسينما من خلال الاستعانة بالخبرات الإنتاجية والفنية الموثوقة والمعترَف لها محليًا وعالميًا بالتميز والأصالة والقدرة على التجديد، بهدف البحث عن آليات إنعاش لهذه المؤسسة المهدَّدة بالتعطُل التام، ومساعدة القطاع الخاص وفتح الأبواب أمامه لدخول مجال الإنتاج السينمائي بشكلٍ أوسع».

- **بيان ٩٩:** يُعتبر البيان الذي أطلق عليه اسم بيان الـ ٩٩ [٢١] نسبةً إلى عدد المثقفين الذين وقّعوه، في منزلة الإعلان الأكثر وضوحًا عن انطلاق الحراك المدني المعروف باسم «ربيع دمشق»؛ إذ كان الوثيقة العلنية الأولى التي تُعبّر عن مطالب الناشطين المدنيين من المثقفين في إنهاء نظام الاستبداد والبدء بعملية إصلاح شامل للدولة (...). لم يكن بين موقّعي البيان سوى اثني عشر سينمائيًا، لكن المجموعة التي كانت وراء فكرة البيان وصوغه ونشره كانت في معظمها منهم[٢٢].

- **نداء السينمائيين السوريين:** بعد نحو شهر على انطلاق الثورة، توجّه عدد من السينمائيين السوريين بنداءٍ إلى سينمائيي العالم يطلبون منهم فيه «التضامن مع شعب سورية ومع حلمه بالعدالة والحرية والمساواة»، ويحتجّون على استخدام قوات الأمن السورية السلاح في مواجهة المتظاهرين السلميين المطالبين بالحرية والديمقراطية في سورية. وجاء في البيان: «يُقتل المواطنون السوريون العُزّل السلميون وتُغتال أحلامهم في التغيير لمجرّد مطالبتهم السلمية بمواطنيتهم. إن الاستبداد والفساد الأمني الذي اعتقل السوريين وعذّبهم وابتلع أحلامهم وأموالهم وعيشهم يقتلُ اليوم أجسادهم وأرواحهم بالرصاص». وطالب النداء بوضع حدٍّ لتسلّط الأجهزة الأمنية على حياة المواطنين باعتبارها خطوة بدئية لأي إصلاح ممكن في البلاد:

---

٢٠ صدر بتاريخ ١٦ شباط/ فبراير ٢٠١١.
٢١ صدر بتاريخ ٢٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠.
٢٢ وفق ما صرّح لنا أحد أعضاء هذه المجموعة.

«نرى أن إصلاحًا لا ينطلق الآن من كفّ يد الأجهزة الأمنية عن عيش المواطنين والكفّ عن منح هذه الأجهزة الحصانة والرخصة للقتل أو الاعتقال أو التعرّض للمتظاهرين السلميين... وإغلاق صفحة السجن السياسي إلى الأبد، هو إصلاح موؤود»[٢٣]. ولقي البيان صدى إيجابيًا، إذ وقّعه أكثر من سبعمئة سينمائي، من بينهم بعض الأسماء المعروفة على مستوى عالمي.

لكن بعد أيام على صدور هذا النداء في الصحف، قامت مجموعة من السينمائيين، وبعضهم من الموالين للنظام، بإصدار بيان مضادّ عنونته «بيان سينمائيي الداخل»[٢٤]، انتقدت فيه توجّه زملاء لهم إلى سينمائيين غير سوريين. واعتبرت هذا العمل نوعًا من الخيانة. وهذا ما رأى فيه كثيرون فعلَ وشاية جديرًا بمخبرين لا بسينمائيين زملاء لهم في الهم الوطني. وشكّلت هذه الحادثة انقسامًا حادًا تناسلت مفاعيله وأدّت إلى نوع من الحرب الحقيقية بين الطرفين جرت بعض وقائعها على منابر مهرجانات سينمائية عالمية.

- **إحياء الذكرى الأولى لوفاة المخرج عمر أميرالاي**: شكّل عمر أميرالاي في حياته نموذجًا حقيقيًا للمبدع النقدي الذي لا يفصل همّه الجمالي عن همّه المدني. وكانت قيم الكرامة والحرية تسكن أفلامه كما كانت توجّه بوصلة حياته. وهذا ما كان يمنحه مكانة خاصة لدى أصدقائه الذين يشاركونه تلك القيم ولدى السينمائيين الشباب الذين كانوا يرون فيه معلّمًا وملهمًا لهم. وكان عمر يراقب انطلاقة الربيع العربي بفرح من يرى اقتراب موعد تهفو إليه روحه، غير أن الموت اختطفه قبل أسابيع قليلة من انطلاقة الثورة السورية. ولعله كان أول شهدائها. لذلك، وفي يوم ٥ شباط/ فبراير ٢٠١٢ الذي يصادف الذكرى الأولى لوفاته، قام العشرات من الأصدقاء والسينمائيين بزيارة ضريحه، ووضع بعض الشباب علم الثورة فوقه وأنشدوا له أغنية من أغاني الثورة. وكانت هذه الاحتفالية الرمزية بمنزلة تحدٍّ واضح للسلطات الأمنية التي نصبت حواجز عديدة على الطرقات التي توصل إلى الجبل الذي توجد المقبرة قرب قمته.

- **المشاركة السلمية في الثورة**: الثورة السورية سلمية في جوهرها، وبدأ تحوّلها إلى التسلح دفاعًا عن النفس وحماية للمتظاهرين ثم العسكرة ثم الصراع المسلّح بعد أشهر طويلة من انطلاق الاحتجاجات ذات الطبيعة المدنية. وكان للسينمائيين الشباب، ولمتابعي النشاط السينمائي المدني حضور واسع في التجمعات المدنية الأولى.

بعد أيام قليلة من «فزعة» الحريقة، وفي يوم ٢٢ شباط/ فبراير تحديدًا، اجتمع عدد من المواطنين أمام السفارة الليبية في وقفة تضامن مع شهداء ليبيا. ثم تكرّرت التجمعات مرة أمام السفارة المصرية للاحتفال برحيل الرئيس المصري، ومرة ثانية في إحدى ساحات دمشق (باب توما) للتضامن مع تونس، ومرة ثالثة في حديقة عرنوس للتضامن مع أمهات الشهداء، ومرة رابعة أمام وزارة الداخلية للتضامن مع إضراب عن الطعام نفّذه معتقلو الرّأي في السجن المركزي. وفي كلّ مرة كانت قوات الأمن (الاستخبارات) تتدخّل فتفرّق المجتمعين بالقوّة، وتعتقل بعضهم ساعات أو أيامًا قليلة. ولم يخلُ أي تجمّع من هذه التجمّعات، ولا أي حملة اعتقالات من تلك الحملات، من وجود شباب من الناشطين في ميادين الثقافة السينمائية. ثم، ومع تطوّر الحوادث، ومع إلحاح الحاجة إلى توثيق مجرياتها، أصبح قسم كبير من هؤلاء السينمائيين الشباب موثّقي الثورة والرواة البصريين لوقائعها، وأصبحت الكاميرا بيدهم عين التاريخ التي تسجّل الحقيقة

٢٣ صدر بتاريخ ١ أيار/ مايو ٢٠١١.
٢٤ صدر بتاريخ ٩ أيار/ مايو ٢٠١١.

وتفضح أكاذيب النظام الذي بنى سياسته الإعلامية على عنصري التعتيم على العنف الهائل الذي يمارسه من جهة، والتطمين الكاذب بأنه يقوم بمواجهة مؤامرة كونية يشنها العالم ضدّه. ولذلك بات السينمائيون الشباب المشاركون في الثورة على رأس قائمة المطلوبين عند الأجهزة الأمنية، وركّزت جهدها لاعتقالهم حتى صار من دخل المعتقلات منهم يعَدّون بالعشرات، ومنهم ممثّلون (مي اسكاف، محمد آل رشي، جلال الطويل، زكي كورديللو....)، ومصوّرون (عامر مطر، كنانة عيسى...)، ومخرجون (باسل شحادة، تامر العوّام، نضال حسن، ريم الغزي، أواديس غابرئليان، فراس فياض...)، ومهندس صوت (غانم المير)، ومدير شركة إنتاج أفلام تسجيلية (عروة نيربية)، وآخرون كثيرون من كتّاب السيناريو ومن روّاد الأندية السينمائية. ولا بدّ من التذكير هنا بأن اثنين من المخرجين الشباب (باسل شحادة وتامر العوّام) استُشهدا[٢٥] برصاص قوات النظام.

– **الأندية السينمائية**: قد تكون الأندية السينمائية من أكثر أشكال النشاط المدني فاعلية في مقاومة آليات التسلّط ومحاولات الهيمنة على الثقافة السينمائية؛ ففي إطارها تجري حلقة متسلسلة من الفاعليات المدنية التي يعارض نظام الاستبداد وجودها، وتنشط أجهزته في قمعها. ففي النادي السينمائي أولًا، يقوم المشاركون في النادي باختيار الفيلم المعروض من دون الخضوع لأهواء الرقابة، وفي كلّ لقاء من لقاءاته يجتمع عدد من المهتمين غير آبهين بقواعد منع التجمع التي تفرضها السلطات بموجب أحكام الطوارئ، وفي نقاشاتها تمارس حرية التعبير من دون قيود تمنعها، وفي حواراتها تنتقل معرفة وتختبر مناهج في النقد الفني لا تلقى في المؤسسات التعليمية الرسمية كثيرًا من القبول، كما تُمارس قاعدة احترام الرّأي والرّأي الآخر. ومن الطبيعي أن تلك الحوارات والنقاشات المنصبّة بشكل أساس على جماليات السينما لا تتوقف عندها، وإنما تتخطّاها إلى شؤون الحياة بشكل عام، وهذا ما لا تريد المؤسسات الرسمية حتى أن تسمع به. وعرفت الحياة السينمائية السورية عددًا كبيرًا من الأندية، منها:

– **نادي دمشق السينمائي**: كانت دمشق قد عرفت أول ناد سينمائي فيها في بداية السبعينيات، ويفخر المخرج عمر أميرالاي بـ«أن عدد أعضاء النادي في السبعينيات كان ما يقارب الألف عضو من مختلف الأعمار والفئات الاجتماعية والسياسية، وكان جلّهم من طلبة الجامعة»[٢٦]. وكان مقرّ النادي بمنزلة «منبر مفتوح للنُخب المعارضة في المجتمع للتعبير عن أفكارها ومطالبها»[٢٧]. كما كان للنادي دور كبير في نشر الثقافة السينمائية: «أظن أننا أدّينا واجبنا في ما يخص نشر الثقافة والمعرفة السينمائية في أوساط جيل كامل، وقد جعلناه يحب السينما كما نحبها نحن من خلال تعريفه على أهم إنتاجات الفن السابع، ومذاهب السينما على اختلاف أنواعها، ليس على صعيد العاصمة فحسب، وإنما في مدن أخرى أيضًا من خلال تأسيسنا لاتّحاد عام لأندية السينما عام ١٩٧ »[٢٨]. واضطر النادي إلى تعليق أعماله في بداية الثمانينيات بسبب تردّي الوضع الأمني آنذاك في سياق الصراع بين السلطة والإخوان المسلمين. وعندما حاول استرجاع نشاطه في منتصف التسعينيات، لم يتسنَّ له ذلك بسبب ما وضعه النظام أمامه من عوائق.

– **نادي السينما في المعهد الفرنسي**: اندرج هذا النادي ضمن النشاط الثقافي الذي كان يقام في إطار «منتدى

٢٥ استُشهد باسل شحادة في مدينة حمص يوم ٢٩ أيار/ مايو ٢٠١١، واستُشهد تامر العوّام في حلب يوم ١٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢.
٢٦ اسماعيل، «في حوار أجري قبل أسبوع من رحيله.. الثقافة السورية بحاجة إلى إنقاذ من موتها السريري».
٢٧ المصدر نفسه.
٢٨ المصدر نفسه.

الجمعة الثقافي» في المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق[٢٩]. كان المنتدى مخصصًا نظريًا للباحثين والطلاب الأجانب المسجّلين في المعهد كي يتعرّفوا إلى الثقافات السورية، غير أن أغلب الحضور كان على الدوام من الشباب السوريين. وكان النادي يعرض أفلامًا سورية، أو عن سورية، حصرًا، وتتبع العروض مناقشات حارة بحضور مخرج الفيلم غالبًا. وساعد وجود المنتدى داخل حرم المعهد في ضمان حماية نشاطه. وهذا ما سمح بعرض الأفلام السورية كلها التي كانت تمنعها الرقابة، كما سمح بنقاشات ذات نسبة عالية من الحرية والجرأة.

– **الأندية الخاصة**: وهي لقاءات دورية لكن غير منتظمة، كانت تقام في أماكن مغلقة (بيت، مطعم ...) ويجتمع فيها من عشرة أشخاص إلى خمسين شخصًا بحسب سعة المكان[٣٠]. انتشرت هذه الأندية بشكل واسع بعد توافر الأقراص المدمجة المقرصنة حتى صار من المستحيل أن نعرف عددها. وشكّلت فرصًا استثنائية للشباب للتعرّف إلى بعض نتاجات السينما العالمية التي كانوا محرومين من مشاهدتها في سورية بسبب تحكّم الدولة في الاستيراد. كما شكّلت مناسباتٍ للحوار في شأن السينما والقضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية في سورية. وإذا ما تعدّدت اللقاءات في المكان نفسه، فغالبًا ما كانت تنتهي باستدعاء الأمن لصاحبه لإقناعه بالتوقف عن استقبال هذه الأعداد من الناس «حرصًا على سلامته»، وهكذا كان ينتقل اللقاء إلى مكان آخر.

اشتهر من بين هذه الأندية الخاصة واحد كان ينعقد في مقهى يحوي صالة واسعة نسبيًا ومبرّدة ويجلس الحضور فيها على مقاعد مريحة. أمّا العروض، فكانت تتم بوساطة جهاز إسقاط على جدار واسع، وهذا ما كان يُعتبر ترفًا بالنسبة إلى بقية الأندية التي كان أحدها يقدم عروضه في مرأب للسيارات. ونظرًا إلى أن العروض كانت تجري في مقهى، فقد شكّل هذا عامل جذب إضافيًا للشباب حتى وصل عددهم في أحد اللقاءات إلى نحو سبعين مشاركًا[٣١].

انطلق مؤخّرًا نادٍ سينمائي خاص جديد بعنوان «السينما والمواطنة». وكما يدل عنوانه، يحاول هذا النادي تخصيص عروضه لأفلام من العالم تتناول موضوعات لها علاقة بقضايا المواطنة، بغاية المساعدة في نشر ثقافة المواطنة على أوسع نطاق ممكن.

– **النادي السينمائي في المركز الثقافي الفرنسي**: بدأ العمل بهذا النادي في صيف سنة ٢٠٠٧ بإدارة المخرج أسامة محمد ومساعدة ثلاثة من السينمائيين الشباب السوريين هم: الناقد أسامة غانم، ومديرة التصوير جود كوراني، والمخرج جود سعيد، والباحثة الفرنسية سيسيل بويكس التي كانت تحضّر أطروحة جامعية عن السينما السورية. يقول أسامة محمد عن هذه التجربة: «كانت فكرتي التأسيسية خلق حوار ثلاثي بيني (وما قد أحمله من تجربة جيل سينمائي) وبين المشاهدين (جمهور النادي)، وبيني وبين المجموعة الشابة، وبيننا نحن جميعًا، في محاولة لكسر مفهوم المنصة والصالة وفتح احتمال أوسع للحوار»[٣٢].

---

٢٩ بدأ المنتدى نشاطه في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢ واستمرّ حتى تموز/ يوليو ٢٠٠٦، وقام بالمجمل بما يزيد على ٤٥٠ نشاطًا. وكنتُ شخصيًا المسؤول عن إدارة هذا المنتدى.

٣٠ أشرفت شخصيًا على ثلاثة من هذه الأندية بين سنتي ١٩٩٧ و٢٠١٠. واستمرّ أحدها أكثر من خمس سنوات.

٣١ كانت عروض هذا النادي تقدّم في مقهى في دمشق القديمة، وكانت تشرف على أمور النادي، من اختيار الأفلام إلى العروض إلى إدارة المناقشات، لجنة من خمسة أعضاء هم: مهند جزماتي، كنانة عيسى، سالينا أباظة، باسل شحادة، حسان عباس.

٣٢ أسامة محمد، مراسلة إلكترونية معه، تاريخ ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢.

انطلق النادي بعنوان: «نظرة سورية على السينما الفرنسية». «وقد استطاع هذا النشاط خلال فترةٍ وجيزةٍ أن يغطي حاجة جمهور مدينة دمشق من محبّي السينما وعشّاقها بالعموم ويلبّي رغبة واضحة عنده»[٣٣]. وكان يجري اختيار الأفلام المخصصة للعرض شهريًا من بين مجموعة من الأفلام التي ترسلها وزارة الثقافة الفرنسية إلى مراكزها الثقافية في العالم. وكان يحرص في أثناء انتقاء الأفلام على وجود قاسم مشترك بينها، أكان على صعيد الشّكل أم على صعيد الموضوع، بما يسمح بجمعها في تيمة شهرية واحدة مثل «السينما والأدب»، «السينما والتاريخ» ... وذلك ضمن منهجية تقوم على «... انتقاء أكثر الأفلام تنوعًا من ضمن المجموعة، مع المحاولة قدْر الإمكان بألّا نبقى محصورين بالشيء الفرنسي البحت وإنما تقديم شيء مختلف قد يكون إنتاجًا فرنسيًا ولكن في بلدان أخرى أو إنتاجًا مشتركًا، وبناءً عليه يمكن القول إن النادي السينمائي يقدم مستويين: الأول هو السينما العالمية، ومنها نقدِّم ثلاثة أفلام في الشهر، أمّا الفيلم الرابع فهو المستوى الثاني: السينما السورية»[٣٤]. من الأهمية القول «إنه على الرغم من أن المؤسسة فرنسية في نهاية المطاف إلّا أن التجربة معها سورية بامتياز، فالحضور سوري والنقاش والحوار باللغة العربية...»[٣٥].

حقّق النادي حضورًا قويًا في الحياة الثقافية في دمشق، وفي أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠ جرت عملية تجديد للمنهج الذي يتم فيه تقديم العروض بشكل تبقى معه التيمة الشهرية العامة التي تجمع بين ثلاثة أفلام: سوري وفرنسي روائيان والثالث تسجيلي. أمّا اللقاء الرابع في كلّ شهر، فخُصّص لندوة في شأن التيمة الشهرية العامة، يشارك فيها متخصصون بالموضوع. وجرت في هذا السياق استضافة معظم السينمائيين السوريين في سهرات حوارية وفّرت للشباب فرصة للقائهم، والتفاعل معهم، في وقت أدّت فيه الأحوال من جهة وسياسة تهميش السينما وإغلاق المنابر أمام صانعيها من جهة أخرى إلى بناء جدار يفصل بين العاملين في ميدان السينما والشباب الراغب في دخول هذا الميدان. كما اجتهدت اللجنة المشرفة على النادي[٣٦] في تشجيع الشباب من روّاد العروض على العمل على مشاريع سينمائية خاصة تبدأ من محاولة كتابة السيناريو. ولاقت هذه البرمجة استحسانًا وقبولًا لافتين، غير أن بداية الحوادث عطّلت النادي الذي توقف مع إغلاق المركز الفرنسي في دمشق في صيف سنة ٢٠١١.

- **مهرجان «أيام سينما الواقع» (دوكس بوكس)**: انطلق مهرجان «أيام سينما الواقع» في سنة ٢٠٠٨ في إطار احتفالية دمشق عاصمة الثقافة العربية. لكن، على الرغم من تلك البداية المؤطّرة سلطويًا، يشكِّل المهرجان، ومنذ بدايته، آلية قوية من آليات المقاومة التي تمارسها الثقافة السينمائية السورية ضد محاولات الهيمنة والتسلّط. فالمهرجان طرح نفسه منذ دورته الأولى باعتباره مهرجانًا مستقلًا عن المؤسسات الرسمية. والمهرجان أعلن أنه سيختار أفلامه سنويًا «على أساس القيمة السينمائية للأفلام أولًا برغم ما للفيلم التسجيلي من ميول سياسية واجتماعية أكيدة». وجاء في الإعلان الأول عن المهرجان أن «أيام سينما الواقع» ستسعى إلى تأسيس نفسها باعتبارها تظاهرة فنية سنوية عالية المعايير، وأن انتقاء الأفلام سيكون على معيار قيمتها الفنية، وأن التظاهرة مجانية غير ربحية، تنظّمها شركة بروآكشن السورية، ويساندها عدد

٣٣ رياض أحمد، «النادي السينمائي السوري: تجربة فريدة قدمت الفيلم السوري المثقل بالهموم الفنية والإنسانية،» (اكتشف سورية (موقع إلكتروني): <http://www.discover-syria.com/news/802>.
٣٤ المصدر نفسه.
٣٥ المصدر نفسه.
٣٦ أسامة محمد، عروة نيربية، وحسان عباس.

كبير من المؤسّسات والمهرجانات الدولية المعروفة، أي إن المهرجان نأى بنفسه منذ انطلاقته عن شبهات المحاباة وأشكال الفساد المالي والسياسي والإداري كلها.

أدى نجاح الدورة الأولى للمهرجان، ومثابرة اللجنة المشرفة عليه، خصوصًا الشابين السينمائيين عروة نيربية وديانا جيرودي، إلى تكرار التجربة سنويًا. وفي كلّ دورة جديدة، كان المهرجان يكتسب مزيدًا من الصدقية على صعيد السينما التسجيلية في العالم، ومزيدًا من الحضور في ميدان النشاط الثقافي المدني في سورية. ومع تطوّر الثورة السورية، قرّر المهرجان أن يحتجب في دورته الخامسة (٢٠١٢) التي تزامنت مع الذكرى الأولى لانطلاقة الانتفاضة السورية، احتجاجًا على انتهاك حقوق المدنيين في سورية. وتعبيرًا عن غضب منظّمي المهرجان من صمت العالم أمام ما يرتكب من انتهاكات بحقّ الشعب السوري. وبدلًا من أن يستضيف أفلامًا تسجيلية من العالم لعرضها في سورية وتعريف السوريين عليها، قرّر عكس التجربة وعرض أفلام تسجيلية سورية في ثلاثين بلدًا في العالم في يوم واحد. وبرّر مشروعه ذاك في بيان أصدره في المناسبة جاء فيه: «لا بد اليوم إذًا بدل أن نفتح نوافذ للعالم في سورية .. أن نفتح نوافذ حول العالم في كلّ القارات يرى فيها الناس هناك سورية، عبر سينمانا المتواضعة الإمكانات والأدوات، فيتعرَّفون على روح شعب لا تَرْشَحُ إلى نشرات أخبارهم المختزلة ويتلمسون جرأته وإصراره وكبرياءه على الرغم من كل الفقر وكل العزلة ... كل ذلك في (يوم عالمي) اخترنا له أن يكون بديلًا لختام دورة المهرجان المحتجب هذا العام والتي تتزامن وذكرى الانتفاضة السورية الأولى. وهو تزامن لا نقرأ فيه مصادفةً بل تخاطرًا يؤكّد على كون السينما التسجيلية مرآةً لواقع الناس ومقياسًا للعدالة في مجتمعاتهم»[٣٧].

مجال التعبير الجمالي

- **الأفلام التسجيلية**: عرف إنتاج الأفلام التسجيلية فورة لافتة في السنوات الأخيرة. ويمكن تعليل هذه الفورة استنادًا إلى إمكان إنتاج هذه الأفلام من دون الخضوع للشروط القاسية والمحبطة للرقابة، أو بالتوقّف عند سهولة شروط الإنتاج البسيطة، حيث صار في مقدور أي راغب في إنتاج فيلم وثائقي أن يمسك بكاميرا رقمية صغيرة ويقوم بصنع فيلمه الخاص. لكن ثمة سمات أخرى تجعل منَ الأفلام التسجيلية تجربةً لا علاقة لها بالإمكانات والاستسهال، خصوصًا أن من الأفلام التسجيلية ما يتطلّب من مخرجه وقتًا وجهدًا وتمويلًا أكثر ممّا قد تحتاج إليها أفلام طويلة كثيرة. إن صناعة الأفلام التسجيلية هي بالدرجة الأولى خيار فني وطريقة في النظر إلى العالم.

للفيلم التسجيلي سحره الخاص الذي يربطه بموقف خاص من العالم ومن الفن السينمائي بشكل عام. إنه يشبه الرغبة في قول العالم بكلمة، أو، على العكس، إغراق العالم في تفصيل مبتذل، أو لامتناهٍ في الصغر. ولا شكّ في أن هاتين الرغبتين المتناقضتين في المنحى، وفي وجهة النظر، تجدان أرضًا خصبة لازدهارهما في عالم يفقد فيه الإنشاء الأدبي والخطابة معانيهما، كما في عالم يشعر فيه المبدع أن الأشياء الصغيرة البالغة الحساسية فقدت قيمتها في عالم الأضواء والخداع البصري ومظاهر الثراء الفاحش. وربما كانت هذه الفكرة تحديدًا هي ما جعلت هذا الفن يزدهر في سورية مؤخّرًا، حيث اجتاحت الخطابة الرخيصة آذان المواطنين المنغمسين في مشكلات حياتهم الصغيرة الحقيقية، وحيث بلغت مظاهر الثراء والبهرجة الخداع

٣٧ انظر البيان كاملًا على موقع المهرجان الإلكتروني: <www.dox-box.org/>.

حدًا يفوق كلّ توصيف. فاندفع كثيرون من السينمائيين، أو من الشباب الذين لم تكن لهم أي تجربة سابقة في السينما، إلى خوض تجربة صناعة الأفلام التسجيلية. ويمكن أن نذكر في هذا السياق عددًا كبيرًا جدًا من الأفلام التي تتباين إلى حدٍّ كبير في حرفيتها وأهميتها الفنية لكنها تلتقي كلّها في رغبتها في مقاربة الهموم الصغيرة والكبيرة للمواطن السوري. وكأنها في عملها هذا لا تحاول أن تسجل تحدّيًا للرقابة والفساد الإداري والمالي وغيرها من آليات التسلّط فحسب، بل تسعى أيضًا إلى وضع أسس لآليات عمل جديدة في الثقافة السينمائية السورية، تقوم على أنقاض الثقافة السينمائية الفاسدة المشوّهة. وكأن هذا الشغف في بناء ثقافة سينمائية جديدة على أنقاض تلك السائدة إرهاص للثورة التي كانت تشقّ طرقها الخفية في قلب المجتمع السوري.

ثمة العديد من الأفلام التسجيلية المهمة التي رأت النور في السنوات الأخيرة. وعلى الرغم من أن أغلبها مُنع من العرض الجماهيري في سورية، فإنها أثارت كثيرًا من النقاشات والاهتمام في شبكات المشاهدة الخاصة. ونذكر هنا، على سبيل المثال لا الحصر:

- **أفلام المخرج عمر أميرالاي**: أدّى عمر أميرالاي دورًا مهمًا في ازدهار السينما التسجيلية في سورية، إذ كان «المعلم» للعديد من الشباب الذين وجدوا في أعماله اللغة والأسلوب الملائمين لصنع السينما التي يريدون، كما وجدوا في شخصه المرشد والناصح الذي لم يتوانَ عن مساعدتهم في خطواتهم الأولى في تجاربهم السينمائية. أخرج أميرالاي عشرين فيلمًا تسجيليًا بين سنتي ١٩٧٠ و٢٠١٠، مُنع أغلبها من العرض في سورية بسبب موقفها النقدي الحاد للنظام. ولجأ في عدد من هذه الأفلام إلى أسلوب «المفارقة» بين مستويين من الحكاية: مستوى السرد اللغوي الذي يقوم به أشخاص من الواقع، ومستوى السرد البصري الذي يكشف في الواقع ذاته عن حقيقة تُناقِض الكلام المسرود إلى حدّ الفضيحة. ومن الأفلام التي تناولت الشأن السوري وتركت أثرًا كبيرًا عند المتابعين للسينما السورية نذكر بشكل خاص: «الحياة اليومية في قرية سورية» و«الدجاج» و«محاولة على سد الفرات» و«هناك أشياء كثيرة كان يمكن أن يتحدَّث عنها المرء» و«طوفان في بلاد البعث».

- **أفلام المخرجة هالة عبد الله** التي عملت طويلًا مساعدة للعديد من المخرجين السوريين في مجموعة من أهم الأفلام السورية قبل أن تقرّر تصوير أفلامها الخاصة: «أنا التي تحمل الزهور إلى قبرها»، وهو في منزلة مكاشفة ذاتية تقوم من خلالها بتظهير العلامات الفارقة للمرأة السورية المناضلة، لمسة لمسة، تمامًا كما يفعل مرمم الأيقونات الذي تصوّره في الفيلم وهو يزيل ترسبات الزمن عن الأيقونات القديمة من دون أن يخدش قدسيتها وجمالها. و«هيه...لا تنسى الكمون!» الذي يقدم تجربة فنية خاصة ترجع إلى ثلاث حكايات من السير الذاتية لشخصيات مثقفة (جميل حتمل، سارة كين، دارين الجندي) وتسعى إلى التحرّر من القواعد التقليدية المتّبعة في الإخراج.

- **أفلام المخرجة هالة محمد**، وهي شاعرة معروفة درست السينما في باريس، وأفردت أعمالها لعدد من الشخصيات المؤثِّرة في الحياة الثقافية السورية، خصوصًا من تلك التي خاضت تجربة الاعتقال السياسي: «إذا تعب قاسيون»، وهو حوار مع الأديب الشاعر محمد الماغوط الذي كانت حياته حالة مقاومة دائمة لكلِّ أشكال التسلّط، بما فيها تسلّط اللغة. و«مديح الكراهية»، وهو حوار مع الروائي السوري خالد خليفة. و«رحلة في الذاكرة»، حوارية مع ثلاثة مثقفين (ياسين الحاج صالح وفرج بيرقدار وغسان الجباعي) في شأن إقامتهم في سجن تدمر المعروف عنه أنه من أقسى السجون السورية وأكثرها وحشية.

وكان الثلاثة قد أمضوا فترات زمنية طويلة في هذا السجن. و«قطعة الحلوى»، حوارية مع ثلاثة مثقفين (الكاتبة حسيبة عبد الرحمن، الشاعر عدنان المقداد، الممثّل عبد الحكيم قطيفان) عانوا تجربة السجن في زمن حافظ الأسد.

هناك أفلام كثيرة أخرى لمخرجين معروفين أو لشباب مبتدئين، منها:

• «فوق الرمل، تحت الشمس» للمخرج محمد ملص والمخرجة هالة عبد الله، وهو فيلم مقتبس من قصة للكاتب غسان الجباعي عن معاناة المثقفين السجناء في سجن تدمر أيضًا.

• «ابن العم» للباحث محمد علي الأتاسي، وهو حوارية مع المناضل الشيوعي الشهير رياض الترك عن تجربته الطويلة، تقريبًا ثمانية عشر عامًا، في الحبس الانفرادي في سجون الأسد. وأعاد الأتاسي في سنة ٢٠١٢ التجربة مع رياض الترك عبر التقنيات الحديثة وأخرج فيلمًا جديدًا بعنوان «ابن العم أون لاين».

• «صمت» للمخرج الشاب رامي فرح، وهو مقارنة بين حكايتين متوازيتين ومتناقضتين تمامًا عن سقوط مدينة القنيطرة في حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وحكاية عاطفية منفعلة يقدمها رجل يعمل في مؤسّسات السلطة، وأخرى هادئة مفعمة بالحزن يتذكرها معمر من سكان المدينة كان شاهد عيان على الحوادث.

• «زبد» للممثّلة ريم علي، وهو يروي حكاية سجينة سياسية أمضت سنوات في السجن، لكن تلك السنوات لم تستطع أن تطفئ شعلة الإنسانية في روحها.

• «أزرق، رمادي» للمصوّر محمد الرومي، وهو قصيدة شاعرية من الألوان والصور التي توثّق حياة سكان بعض القرى التي غمرتها مياه البحيرة المتشكّلة خلف سدّ تشرين على نهر الفرات.

من الملاحظ أن أغلب هذه الأفلام يعتمد الحوار مع ضحايا نظام الاستبداد بهدف رسم الوجه الآخر للحقيقة التي لا يعرفها كثيرون من السوريين بسبب الهيمنة الكاملة على الإعلام، وبسبب ثقافة الخوف التي استطاع أن يغرسها في الأنفس.

أصبحت الأفلام التسجيلية صناعة فنية يلجأ إليها الشباب للتعبير عن ارتباطهم بقضايا وطنهم وهموم شعبهم أحيانًا، حتى كادت تتحوّل إلى آلية من آليات مقاومة التسلّط والاستبداد. ومن الصعب حقًا أن نتذكر الأفلام كلها التي أخرجها في السنوات الأخيرة وشبّان وشابات أثبت بعضهم حضوره، ولا يزال آخرون يشقّون طريقهم، في فضاء الثقافة السينمائية السورية. ومن بين الأسماء الكثيرة نذكر: عمار البيك وميار الرومي وريم الغزي ومايا الخوري وحازم الحموي وطلال ديركي وسوار زركلي ولبنى حداد وإياس المقداد والفارس الذهبي والفوز طنجور وزياد كلثوم وسؤدد كعدان ولينا العبد وجود كوراني وفراس فياض وأديب صفدي وعلي شيخ خضر وروش عبد الفتاح وزينة ارحيم ومحمد خير دياب... وغيرهم.

– **تقنيات الإبداع الجمالي في السينما الروائية**: ليست السينما حكايات بصرية تُقدّم إلى الناس بغاية المتعة أو التسلية فحسب، إنها أيضًا فن يوظّف عددًا كبيرًا من العناصر التي يتعامل المخرج معها، يلعب بها، لإبداع منتَج جميل يسمّى فيلمًا – هذا بالطبع إذا كان المخرج فنانًا حقيقيًا يجعل إنسانية الإنسان وسعادته غاية عمله. وفي سياق عملية الإبداع الخلّاقة هذه، يلجأ المخرج إلى تقنيات جمالية لا حصر لها تسمح له بخلق واقع (هو الفيلم) قد يكون تصويرًا للواقع الحقيقي أو محاكاةً له أو خيالًا لا علاقة له به أو بأي شيء

آخر. هذا الفيلم دائمًا يقول حكاية في مستوى أول، هي تلك التي نشاهدها في العرض، لكنه في أحيان كثيرة يروي حكاية، وربّما حكايات أخرى، يتركنا نمسك خيوطها لكنها لا تظهر إلّا مواربة، لا تظهر إلّا في مستوى ثانٍ من خلال، أو وراء، المستوى الأول الذي تمنحنا إياه المشاهدة العادية. والمُشاهد اليقظ، الذي يعير اهتمامًا لما يشاهد، أي المشاهد الذي يعمِل بصره وبصيرته في فعل المشاهدة، يلتقط دائمًا غاية المخرج، وألّا يتم ذلك في كثير من الأحيان بالشكل الكامل. وهنا تكون عملية الإبداع قد اقتربت من غايتها القصوى، وهي تحريض عقل المشاهد على التفكير بما قدّمه له المخرج.

إن النظام السياسي في أي بلد في العالم، وفي بلدان الاستبداد بشكل خاص، حيث يكون الصراع من أجل الهيمنة الثقافية جزءًا أساسيًا من الصراع من أجل الديمقراطية، يجنّد أجهزته لفرض ثقافة استعراضية؛ ثقافة مشاهدة سطحية تتفاعل في مستوى الغرائز الطبيعية، ويسلّط في الآن ذاته هذه الأجهزة لمراقبة أي فعل مجتمعي يسعى إلى رفع هذه الثقافة إلى مستوى العقل والتفكير. هذا ما يجعل التدين ومظاهره السطحية، على سبيل المثال، قيمةً تنشرها وتعوّمها سلطات الاستبداد، في حين تعمل هي نفسها على إلغاء البُعد العقلاني عن الدين أو على إظهاره باعتباره قضية فلسفية شاقة لا يعرفها إلّا الضالعون في العلم. وهذا ما يجعل مؤسسات السينما الرسمية تميل إلى الأفلام التي لا تستجرّ مساءلة الأجهزة، وتحذّر من تلك التي «تحشر أنفها» في قضايا الشأن العام، وهذا ما يجعل المخرجين الراغبين في صناعة سينما ذات موقف من قضايا الشأن العام، سينما مقاومة للتسلط والاستبداد، يقفون حيارى أمام الورطة: هل يمتنعون عن إبداع أفلام لن تسمح الرقابة بصنعها أو بعرضها، أم يرضخون للأطر التي تحاول المؤسسة والأجهزة تحجيمهم على مقاسها، من خلال آليات التسلّط.

الفن هو من يعطي الحلول لهذه المعضلة؛ فبفضل تقنياته يتوصل المخرجون المبدعون إلى قول حكايتهم من خلال، أو من وراء، حكاية المستوى الأول المعروض أمامنا. كثيرة هي التقنيات والأساليب التي يمكن للمخرج استثمارها في تحقيق هدفه هذا. وثمة مخرجون يفضّلون تقنية واحدة يركّزون عليها في أفلامهم: «السخرية» عند تشارلي شابلن مثلًا، أو «المفارقة» عند عمر أميرالاي، أو «المحاكاة» عند فون تراير، أو «المجاز» عند أيزنشتاين، أو «التراصف» عند تاركوفسكي... لكنِ الحكاية هي ما تفرض نفسها غالبًا على التقنية الجمالية المستخدمة، وهي من يقود المخرج إلى دروبها ويسلّمه مفاتيحها.

اجتهد بعض المخرجين السوريين في اجتراح تقنيات إبداع أعانته في قول آرائه في قضايا الشأن العام من خلال حكايات تبدو عادية، لكنها تروي أكثر ممّا تقول. ولعلّ من أهم ما نجده في هذا السياق:

- تقنية «المنمنمات» التي وظّفها سمير ذكرى بشكل ناجح في إخراج فيلم «وقائع العام المقبل» ليحذّر من الخراب الذي يهدّد البلاد، من خلال حكاية الموسيقي الشاب العائد إلى بلده ويحلم بإنشاء فرقة موسيقية.

- تقنية «التراصف» التي استخدمها بشكل مدهش رياض شيّا في فيلمه «اللجاة» ليظهر ثقل التقاليد، من خلال حكاية حبٍّ محرّم[٣٨].

- تقنية «النمذجة» التي استثمرها أسامة محمد في فيلم «نجوم النهار» ليحذّر من مسؤولية السلطة في ضياع مستقبل الشباب من خلال حكاية عائلية مشبعة بالسخرية السوداء.

٣٨ للأسف لم ينل هذا الفيلم الجميل حقّه من التقدير.

– تقنية «الإزاحة» التي لجأ إليها نضال الدبس في فيلم «تحت السقف» ليحذِّر من إعادة إنتاج الاستبداد في البلاد إذا لم يتم إنجاز الإصلاح اللازم بأسرع وقت، من خلال حكاية مجموعة من الأصدقاء الشباب تجمعهم غرفة صغيرة.

– تقنية «المجاز» التي بنى حسبها أسامة محمد فيلم «صندوق الدنيا» ليفكِّك آليات صناعة الاستبداد من خلال حكاية عائلة قروية تعيش بين انغلاق الواقع وانفتاح الأساطير.

تمثِّل هذه التجارب، وهناك كثير غيرها، أهم آلية من آليات مقاومة الاستبداد في حيّز الثقافة السينمائية، فهي لا تظهر أن عددًا من كبار السينمائيين السوريين يجتهد في العمل على مقاومة الاستبداد فحسب، بل تؤكِّد مرةً أخرى أن الموقف الوطني شرط من شروط الإبداع الفني المتميز.

خاتمة

قامت الثقافة السينمائية في سورية وتطوّرت مع انتقال الحداثة إلى المنطقة. وترسّخت في ظلّ أنظمة كانت تتطلع إلى بناء دولة عصرية تتأسس على علاقات المواطنة وحقوق الإنسان. والعلاقة وطيدة بين ترسّخ الثقافة وتكرس المواطنة؛ فحياة المواطنة هي الضّمانة للمواطنين ليتخلّوا عن ثقافة الخوف ويستبدلوها بثقافة المبادرة الحرة. وهي الشرط الضروري لوجود مجتمع مدني يضمن حرية الأفراد وحقهم في المعرفة والمتعة، ويخلق فضاء الحرية اللازم للإبداع والتفكير. وهي أخيرًا الشرط الضروري لوجود رقابة على المؤسسات التعليمية التي تنشئ الأجيال على أسس العيش المشترك، وتنمّي عندهم فضول المعرفة العلمية والجمالية... ولئن استطاع السينمائيون ومحبو السينما في سورية حتى الآن مقاومة هيمنة الاستبداد على الثقافة السينمائية، فإن الصراع لا يزال عنيفًا داخل ميدان هذه الثقافة، ولا حلّ لإنقاذ السينما السورية وثقافتها من الخراب إلّا بتحرّر الحاضنة الوحيدة لها، أي المجتمع المدني، وهذا لا يكون إلّا بتحقّق حلم السوريين الأكبر اليوم: بناء دولة المواطنة.

بندكت أندرسن *

القومية الغربية والقومية الشرقية هل ثمّة فارقٌ مهمّ؟

ترجمة: ثائر ديب **

إنّها لمن النِّعَم أننا لم نعد نسمع كثيرًا عن القيم الآسيوية، تلك «القيم» التي كانت بلاغتها من الصفاقة حدّ التحوّل إلى عبارات ملطّفة يطلقها قادة بعض الدول تبريرًا للحكم السلطوي والفساد ومحاباة الأقارب. وعلى أيّ حال، فإن الأزمة المالية في سنة ١٩٩٧ كانت قد وجّهت ضربة قاسية إلى زعم هؤلاء أنهم وجدوا طريقًا سريعًا إلى النماء والازدهار الاقتصاديين الدائمين. لكن أمر الفكرة التي مفادها وجود شكل آسيوي مميّز من القومية لا يقتصر على أنها لا تزال منتشرة بيننا على نطاق واسع، بل يتعدّى ذلك إلى أن جذورها تعود إلى أكثر من قرن من الزمان(1)؛ ذلك أن أصولها الأبعد تكمن على نحو واضح تمامًا في ما أبدته الإمبريالية الأوروبية العنصرية من إصرار سيئ الصيت على أن «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا». بيد أن عددًا من القوميين، في أجزاء مختلفة من آسيا وفي وقت مبكر من القرن العشرين، راح يستخدم هذا الإصرار على قسمة عنصرية غير قابلة للعلاج، بغية حشد المقاومة الشعبية ضد سيطرة كانت حينئذ غريبة تمامًا. فهل لمثل هذه القسمة الجذرية ما يبررها حقًا، أكان على الصعيد النظري أم على الصعيد التجريبي؟

لا أعتقد، من جهتي، أن الفوارق الأهمّ بين القوميات - في الماضي، أو اليوم، أو في المستقبل القريب- تنبع من الانقسام إلى شرق وغرب. وأقدم القوميات في آسيا - كالهند والفلبين واليابان- هي أقدم من كثير من القوميات الموجودة في أوروبا وأراضي أوروبا وراء

* بندكت أندرسن (١٩٣٦-)، أكاديمي إيرلندي، مؤلّف واحد من أهمّ الكتب عن القومية، هو **الجماعات المتخيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها** (١٩٨٣) الذي تصدر قريبًا طبعة جديدة منقّحة من ترجمته العربية عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وكان هذا المقال قد نُشر في:

New Left Review 9, May- June 2001, pp. 31-42.

** مترجم وكاتب سوري، مدير تحرير تبين.

البحار، مثل كورسيكا واسكتلندا ونيوزيلندا وإستونيا وأستراليا وأوسكادي، وهلم جرًا. وتبدو القومية الفليبينية، في أصولها - ولأسباب واضحة- شديدة الشبه بقومية كوبا وقوميات أميركا اللاتينية القارية؛ وتبدي قومية ميجي أوجه شبه واضح بقوميات أواخر القرن التاسع عشر الرسمية التي نجدها في تركيا العثمانية وروسيا القيصرية وبريطانيا العظمى الإمبراطورية؛ وتشبه القومية الهندية في شكلها ما يجده المرء في إيرلندا ومصر. وينبغي أن نضيف أيضًا أن ما يعدّه الناس الشرق والغرب قد اختلف بصورة جوهرية على مرّ الزمن. ولقد شاعت الإشارة إلى تركيا العثمانية في اللغة الإنكليزية، لأكثر من قرن، باسم **رجل أوروبا المريض**، على الرغم من توجّه سكانها الديني الإسلامي، ولاتزال تركيا اليوم تسعى جاهدة للدخول في الجماعة الأوروبية. وفي أوروبا، التي اعتادت النظر إلى نفسها على أنها مسيحية - ناسيةً ألبانيا المسلمة- تتنامى أعداد المسلمين بسرعة يومًا بعد يوم. ولطالما عُدَّت روسيا قوة آسيوية، ولايزال في أوروبا كثير من البشر الذين يفكّرون على هذه النحو. ويمكن أن نضيف أن في اليابان نفسها بعض من يعتبرون أنفسهم نوعًا من البِّيض. ثمَّ أين يبدأ الشرق وأين ينتهي؟ تقع مصر في أفريقيا، غير أنها لطالما كانت جزءًا من الشرق الأدنى إلى أن باتت الآن، مع توقّف استخدام مصطلح الشرق الأدنى، جزءًا من الشرق الأوسط. أمّا بابوا غينيا الجديدة، فتقع في الشرق الأقصى بالنسبة إلى أوروبا، شأنها شأن اليابان، لكنها لا تنظر إلى نفسها على هذا النحو. وتحاول دولة تيمور الشرقية الجديدة الصغيرة الشجاعة أن تقرر ما إذا هي جزء من جنوب شرق آسيا، أو جزء من أوقيانوسيا التي يمكن النظر إليها من زوايا نظر معينة - مثل ليما ولوس أنجلوس- على إنها الغرب الأقصى.

وقد زادت من إرباك هذه المشكلات هجراتُ السكّان الجماعية عبر حدود أوروبا وآسيا التي افْتُرِضَ إنها ثابتة. ومنذ افتتاح موانئ المعاهدات[٢] في الصين سنة ١٨٤٢، بدأ ملايين البشر من المملكة السماوية يعبرون البحار - إلى جنوب شرق آسيا وأستراليا وكاليفورنيا- ولاحقًا، إلى أرجاء الدنيا. وأخذت الإمبريالية الهنود إلى أفريقيا وجنوب شرق آسيا وأوقيانوسيا والكاريبي؛ وأخذت الجاويين إلى أميركا اللاتينية وجنوب أفريقيا وأوقيانوسيا؛ وأخذت الإيرلنديين إلى أستراليا. وذهب اليابانيون إلى البرازيل، والفليبينيون إلى إسبانيا، وهلم جرًا. وعجّلت الحرب الباردة وتداعياتها من هذا التدفق، الذي اشتمل الآن على الكوريين والفيتناميين واللاوسيين والتايلانديين والماليزيين والتاميل، وغيرهم. من هنا الكنائس في كوريا والصين واليابان؛ والمساجد في مانشستر ومرسيليا وواشنطن العاصمة؛ ومعابد البوذية والهندوسية والسيخ في لوس أنجلوس وتورونتو ولندن ودكار. ويشير كلُّ ما في الاتصالات المعاصرة إلى أن هذه التدفقات سوف تتواصل وربما تتسارع: حتى اليابان التي سبق أن كانت مغلقة، لديها من المقيمين الأجانب الآن ما يفوق ما كان لديها في أي وقت مضى من تاريخها، وتوضح معطياتها السكانية أن المزيد من المهاجرين أمر أساس إذا ما أريد لنموّها وازدهارها أن يتواصلا.

ما ستسفر عنه هذه الهجرات - ما تنتجه من هويات وما ستنتجه منها- مسائل بالغة التعقيد، ولاتزال بلا إجابات إلى حدّ بعيد. ولعلّ يروقكم أن أُقحم حكاية شخصية مقتضبة بشأن هذا الموضوع.

منذ حوالى أربع سنوات، درّست حلقة بحثية تتعلق بالقومية لطلاب الدراسات العليا في جامعة ييل، وطلبتُ في البداية من كلّ طالب أن يذكر هويته القومية، ولو كانت مجرد هوية مؤقتة. كان في الصفّ ثلاثة طلاب بدوا لي «صينيين» من ملامح وجوههم ولون بشراتهم. غير أن إجاباتهم

فاجأتني كما فاجأت الجميع. ذلك أن الأول، الذي يتقن تمامًا التحدث بلكنة الساحل الغربي الأميركي، أكّد جازمًا إنه «صيني»، على الرغم من تبيّننا إنه ولد في أميركا ولم يَرَ الصين قطّ. أمّا الثاني فقال بهدوء إنه «يحاول أن يكون تايوانيًا». لقد تحدّر من عائلة من الكومنتانغ[٣] كانت قد انتقلت الى تايوان مع تشيانغ كاي شيك سنة ١٩٤٩، وولد في تايوان، وتحددت هويته هناك: لذلك، هو ليس «صينيًا». وقال الثالث بغضب، «أنا سنغافوري، اللعنة. لقد تعبت من الأميركيين الذين يحسبونني صينيًا، لستُ صينيًا!» هكذا، اتضح أن الصيني الوحيد هو الأميركي.

القوميات الكريولية

إن لم تكن الفوارق بين الشرق والغرب، بين أوروبا وآسيا، هي المحاور الأكثر واقعية أو إثارة للاهتمام وينبغي التفكير بالقومية على أساسها، كما رأيتُ، فما عساها تكون بدائلها الأكثر فائدةً؟ كان واحدًا من التصورات الأساسية في كتابي **الجماعات المُتَخَيَّلَة** أن القوميات بأصنافها جميعًا لا يمكن أن تُفْهَم من دون التفكير في الأشكال السياسية القديمة التي بزغت منها: الممالك، وخصوصًا الإمبراطوريات من نوع ما قبل الحديث أو الحديث الباكر. وكان أقدم أشكال القومية – ذلك الذي دعوته بالقومية الكريولية– قد نشأ من ضروب التوسّع الكبرى التي توسلتها بعض هذه الإمبراطوريات عبر البحار، باتجاه مناطق نائية في كثير من الأحيان، ولكن ليس دائمًا. كان روّاد ذلك سكانًا مستوطنين من **البلد القديم**، يتقاسمون مع المتروبول الدين واللغة والعادات لكنهم يشعرون على نحو متزايد باضطهاد هذا المتروبول لهم وباغترابهم عنه. تشكّل الولايات المتحدة ودول أميركا اللاتينية المختلفة التي استقلت بين سنتي ١٧٧٦ و١٨٣٠ أشهر أمثلة لهذا النوع من القومية.

وعاجلًا أم آجلًا، بات تاريخ هذه القوميات الكريولية المميّز، خاصة مزجها السكانيّ بين المستوطنين والشعوب الأصلية، دع عنك التقاليد والجغرافيات والمناخات المحلية وهلم جرًا، واحدًا آخر من مبرراتها.

لاتزال مثل هذه القوميات الكريولية حيّةً إلى حدّ بعيد، بل يمكن القول إنها تنتشر؛ ذلك أن قومية المستوطنين الفرنسيين في كيبيك لاتزال قيد النشوء منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين، ولاتزال تتأرجح على شفا الانفصال عن كندا. وفي بلدي، إيرلندا، لاتزال قضية «المستوطنين» في الشمال تلك القضية الملتهبة التي حالت إلى الآن دون توحيد البلاد بصورة كاملة. وكان بعضٌ من أقدم القوميين في الجنوب، أعضاء إيرلندا الفتاة الذين أطلقوا تمرد سنة ١٧٩٨، قد تحدّر من عائلات مستوطنين أو من عائلات مختلطة بين المستوطنين والسكّان الأصليين ذوي الأصول السلتية – الكاثوليكية، وهذه هي حال أجدادي الذين شاركوا في هذا التمرد. أمّا الأستراليون والنيوزيلنديون، فهُم الآن بصدد إقامة قوميات كريولية الطابع، في محاولة لتمييز أنفسهم من المملكة المتحدة بإدماج عناصر من تقاليد السكان الأصليين والتقاليد الماورية ورمزياتها. قد تبدو هذه الأمثلة جميعًا غربية. لكني سأخاطر بارتكاب شيء من الإساءة، وأطرح أن بعض ملامح القومية التايوانية هي كريولية أيضًا على نحو واضح، شأنها شأن بعض ملامح القومية السنغافورية، وإن يكن على غير مزاج.

الدوائر الأساسية لهذه القوميات هي المستوطنون في «ما وراء البحار» من المناطق الساحلية الجنوبية الشرقية للمملكة السماوية، وبعض الهاربين من الدولة الإمبراطورية، وبعض الذين أرسلتهم إلى هناك تلك الدولة. فرض هؤلاء المستوطنون أنفسهم على السكّان الموجودين من قبل، بصورة سلمية وتكاملية في بعض الأحيان وبالعنف في

أحيان أخرى، بطريقة تذكّرنا بنيوزيلندا والبرازيل، وبفنزويلا وبوير جنوب أفريقيا. غير أن هذه البلدان الكريولية، التي تتقاسم مع المتروبول درجات متفاوتة من الدين والثقافة واللغة، تمكّنت بمرور الوقت من تطوير تقاليد ورمزيات وتجارب تاريخية مميّزة، وخَطَت في النهاية نحو الاستقلال السياسي حين شعرت أن المركز الإمبراطوري شديد الوطأة أو شديد البعد. وينبغي ألّا نبيح لأنفسنا الإفراط في التشديد على الأهمية الفريدة التي تتّسم بها خمسون سنة من وجود تايوان تحت الحكم الإمبريالي الياباني. في النهاية، عانى المستوطنون الفرنسيون في كيبيك ما يقرب من ٢٠٠ سنة من الحكم الإمبراطوري البريطاني، وعانى الهولنديون في جنوب أفريقيا الشيء ذاته على مدى نصف قرن. وليس من السهل القول إن الثقافة الإمبريالية اليابانية كانت أشدّ غربة عن الثقافة «الصينية» وراء البحار قياسًا بما كانت عليه الثقافة الإمبريالية البريطانية من غربةٍ عن الثقافة «الفرنسية» و«الهولندية» وراء البحار.

لا يمكن لنا أن ندّعي أيّ تمييز سهل أيضًا بين عنصرية الكريول الأوروبيين أو الغربيين وعنصرية الكريول الآخرين. كانت الولايات المتحدة وجنوب أفريقيا والأرجنتين عنصرية للغاية، غير أنه يصعب القول إن أهل كيبيك أكثر عنصرية من مهاجري جنوب شرق الصين إلى تايوان أو من المهاجرين اليابانيين إلى البرازيل. وإذا ما كان هذا الكلام صحيحًا، فإننا نكون أمام شكل كريولي للقومية يبرز في القرون الثامن عشر، والتاسع عشر، والعشرين، والواحد والعشرين بلا شكّ، في الأميركيتين، وأوروبا، وأفريقيا، وأستراليا ونيوزلندا، وكذلك في آسيا. إنها ظاهرة عالمية، ولها أثر جانبي غير متوقَّع: وجود كثير من الأمم اليوم تتقاسم الإسبانية، أو الفرنسية، أو الإنكليزية، أو البرتغالية (بمنوّعاتها الخاصّة)، من دون أن تتخيّل أيّ أمّة منها إنها «تمتلك» هذه اللغة. وإنه لمن المستحبّ أن نفكّر بـ«الصينية» وهي تسارع إلى السير في أعقابها متّبعةً هذا السبيل.

ثمّة شكل ثانٍ من القومية، ناقشتُه باستفاضة في كتابي **الجماعات المُتخيَّلة**، يبدو ذا صلة هنا، هو ما سمّيته القومية الرسمية، على أثر هيو سيتون - واتسون. نشأ هذا الشكل من القومية تاريخيًا كردة فعل رجعية على القوميات الشعبية المنطلقة من تحت، والموجهة ضد الحكّام والأرستقراطيين والمراكز الإمبريالية. وأشهر مثال للقومية الرسمية هو روسيا الإمبراطورية، حيث بسط القياصرة حكمهم على مئات الجماعات الإثنية وكثير من الطوائف الدينية، وكانوا في دوائرهم الخاصة يتكلمون الفرنسية، علامةً على اختلافهم الحضاري عن رعاياهم. وبدا الأمر كما لو أن الفلاحين الروس هم وحدهم الذين يتكلمون الروسية. غير أن انتشار القوميات الشعبية في الإمبراطورية في القرن التاسع عشر (الأوكرانية، الفنلندية، الجورجية، وهلم جرًا)، دفع القياصرة إلى أن يحسموا أمر أنهم روس قوميون في النهاية، وإلى أن يشرعوا في ثمانينيات القرن التاسع عشر - أي منذ ١٢٠ سنة فحسب- بسياسةٍ قاتلة من رَوْسَنَة رعاياهم، أو جعل القياصرة ورعاياهم الشعب الواحد ذاته إذا جاز التعبير، وهذا على وجه التحديد ما كانوا قد تحاشوه من قبل. بهذه الطريقة ذاتها، حاولت لندن (بنجاح كبير) أَنْكَلَة إيرلندا، وحاولت ألمانيا الإمبراطورية (بأقلّ قدر من النجاح) أَلْمَنَة حصتها من بولندا، وفرضت فرنسا الإمبراطورية (بنجاح نسبيّ) اللغة الفرنسية على كورسيكا الناطقة بالإيطالية، وفرضت الإمبراطورية العثمانية (من دون أي نجاح) اللغة التركية على العالم العربي. وكما قلتُ سابقًا، فإنه بُذِلَ جهد مضنٍ، في كلّ حالة من هذه الحالات، لمطّ جلد الأمّة الضيق القصير على جسد الإمبراطورية القديمة الشاسع.

هل كان هذا الشكل من القومية غربيًا أو أوروبيًا فريدًا؟ لا أظنّ ذلك ممكنًا. لننظر، مثلًا، في حالة اليابان الغريبة، التي تناولها مؤخّرًا كتاب لافت لتيسا موريس سوزوكي(٤)، توضح فيه بتفصيل رائع ما رافق **عودة ميجي**(٥) من تحول مفاجئ في الطريقة التي كان ينظر بها بعض سكّان الجزر من الأينو والريوكيو إلى بعض ويتعامل بعضهم مع بعض. ولطالما كانت سياسة شوغنيّة توكوغاوا منع الأينو من ارتداء ملابس اليابانيين التوكوغاويين أو اتّخاذ عاداتهم وتقاليدهم؛ وبالمثل، كان المبعوثون من الريوكيو الذين يجلبون الإتاوة إلى إيدو يتلقون تعليمات بأن يرتدوا ملابس صينية على أكبر قدر ممكن من الغرابة والاختلاف. وفي كلتا الحالتين، كانت الفكرة الأساسية فصل هذه الشعوب الطرفية (البربرية) قدر الإمكان عن المركز الإمبراطوري. أمّا مع صعود قومية ميجي الرسمية، كانت هناك سياسة معاكسة تمامًا: صار الأينو والريوكيو يُعَدّان الآن نوعين بدائيين وقديمين من العرق الياباني ذاته، شأنهم شأن أوليغارشيي الميجي أنفسهم. وبُذِلَ كلّ جهد، مُقنع في بعض الأحيان وقسري في أكثرها، لِيَبْبَنَة هؤلاء (بقدر متفاوت من النجاح). ويمكن القول إن السياسة الإمبراطورية اللاحقة في كوريا وتايوان اتّبعت المنطق ذاته. كان على الكوريين أن يتخذوا أسماء يابانية ويتكلموا اللغة اليابانية، وكان على التايوانيين أن يحذوا حذوهم، كما الأخوة الأصغر سنًّا. كان يُعتقَد أن عليهم في النهاية أن يغدوا يابانيين، ولو من الدرجة الثانية، تمامًا مثل الإيرلنديين في المملكة المتحدة حتى سنة ١٩٢٣، ومثل البولنديين في ألمانيا حتى سنة ١٩٢٠.

بيد أن الحالة الأشدّ لفتًا للانتباه والأكثر انطواءً على مفارقةٍ هي حالة الإمبراطورية السماوية، التي حكمتها سلالة مانشو – وتتكلّم المانشو أيضًا– من سنة ١٦٤٤ حتى انهيارها، قبل أقل من ٩٠ سنة (ولا غرابة في هذا، بالطبع؛ إذ لم يكن ثمّة سلالة إنكليزية في بريطانيا العظمى منذ القرن الحادي عشر: لم يكن أول حاكمين من العائلة المالكة الحالية، جورج الأول والثاني الألمانيين، يعرفان الإنكليزية تقريبًا، وما كان أحد ليهتمّ لذلك). ومن العلامات المهمة على جدّة القومية الصينية أن هذا الوضع اللافت لم يكن يزعج سوى قلّة قليلة حتى قبل نحو ١١٠ من السنوات. ولم تجر أيّ محاولة لِمَنْشَنَة السكّان أو حتى بيروقراطية الماندارين، لإن هيبة الحكّام كانت تقوم، كما في أماكن أخرى، على الاختلاف، لا على التشابه. وحاولت الإمبراطورة الأرملة(٦)، في النهاية فقط، أن تستغل العداء الشعبي تجاه الإمبرياليين الغربيين باسم التراث الصيني، لكن الأوان كان قد فات؛ وتلاشت السلالة في سنة ١٩١١، كما تلاشى المانشو، إلى حد ما. ومع أن الكاتب الأكثر شهرة في الصين اليوم، وانغ شو، هو مانشو، فإنه لا يذيع هذه الحقيقة.

حين نشأت القومية الصينية في النهاية، كان ذلك متأخّرًا بعض الشيء في التوقيت التاريخي العالمي، وهذا ما أتاح للي تا تشاو(٧) الرائع كتابة مقال شهير حول الصين في ربيعها، حين كانت فتيّةً كلّ الفتوّة وجديدة كلّ الجدّة. بيد أن القومية الصينية نشأت في وضع بالغ التميّز، لا تشبهه سوى قلّة قليلة من الأوضاع في العالم. في تلك الفترة، كانت الإمبرياليات المختلفة، بما فيها الإمبريالية اليابانية، قد اخترقت الصين ذلك الاختراق العميق، لكن الصين لم تُستعمَر فعليًا. كان ثمّة كثير من الإمبرياليات المتنافسة في ذلك الحين، وحتى بريطانيا العظمى، التي كانت تجد صعوبة في ابتلاع الهند الشاسعة، كان وجهها يمتقع إذ تفكّر في ابتلاع إمبراطورية الصين الأوسع (ربما تكون إثيوبيا الإمبراطورية هي الشبه الأقرب). علاوة على ذلك، وبقدر ما كان للصين الإمبراطورية حدود حقيقية، فإنها كانت تتشارك هذه الحدود مع قيصرية ضعيفة تتروسَن وفي مراحلها الأخيرة. كان

انتصار البحرية اليابانية على الأسطول القيصري قد وقع قبل ست سنوات فحسب من انهيار سلالة المانشو، وقبل ١٢ سنة من بلوغ القيصرية نهايتها الدموية. كلّ هذا شجّع معظم قوميي الجيل الأول في الصين على تصوّر أن بمقدور الإمبراطورية أن تتحول إلى أمّة، من دون كبير عناء. كان هذا أيضًا حلم أنور باشا[٨] في اسطنبول في الحقبة ذاتها، وحلم العقيد منغستو هيلا مريام في أديس أبابا بعد ثلاثة أجيال، وحلم العقيد بوتين في موسكو اليوم. وقد جمعوا بذلك، من دون كثير من التفكير، بين القومية الشعبية لدى الحركة المناهضة للإمبريالية العالمية النطاق والقومية الرسمية التي برزت في أواخر القرن التاسع عشر؛ ونحن نعلم أن هذه الأخيرة كانت قومية انبثقت من الدولة، لا من الشعب، ونُظِر إليها من جانب السيطرة على الأرض، لا من جانب التحرر الشعبي. من هنا ذلك المشهد الغريب؛ مشهد شخص مثل صن يات صن، القومي الشعبي الأصيل، الذي كانت له أيضًا مطالباته السخيفة بأراضٍ في مناطق شتّى من جنوب شرق آسيا وآسيا الوسطى، بناءً على فتوحات إقليمية حقيقية أو خيالية قام بها الحكّام من السلالات الملكية الذين يُفْتَرَض بقوميته الشعبية أن تقارعها، وكثير منها ليس صينيًا. وقد تولّى كلٌّ من الكومنتانغ والحزب الشيوعي الصيني أمر هذا الميراث لاحقًا، بنسب مختلفة باختلاف الأوقات والمراحل.

والحال، إن الإمبراطورية السماوية السابقة لم تكن فريدة تمامًا على النحو الذي عرضته. لقد تقبّل وارثوها في أوقات مختلفة، وبدرجات متفاوتة، أنواعًا من الحدود والدول الجديدة التي شكّلتها الإمبريالية والقومية المناهضة للاستعمار، في المحيط على الأقل: منغوليا، كوريا، فيتنام، بورما، الهند، باكستان. وتأتّى هذا القبول أيضًا من الفكرة الجديدة التي مفادها أن الصينيين أمّة، وهو ما يجعلها، إذًا، ومن النواحي الأساسية، مثل عشرات الدول الأخرى الممثلة في الأمم المتحدة وفي عصبة الأمم قبلها. ولقد بيّن المؤرخون التايوانيون أيضًا أن الجماعات الحاكمة في البرّ الرئيس تقبّلت، في أوقات مختلفة بين سنتي ١٨٩٥ و١٩٤٥، وضع تايوان كمستعمرة يابانية، ودعمت نضال الشعب التايواني من أجل الاستقلال عن اليابان، كما فعلوا في بعض الأحيان مع الشعب الكوري. وقد سبق أن قلت إن التناقضات اللافتة اليوم في البرّ الرئيس بين القومية الشعبية والقومية الرسمية ليست بالتناقضات الفريدة؛ إذ يمكن أن نجدها في أجزاء أخرى من العالم، لكنها تتسم اليوم بأهمية خاصة بسبب حجم الصين الضخم، وتعداد سكانها الهائل، ونظامها الذي يبدي، بعد تخليه عن الاشتراكية التي سبق أن برر بها دكتاتوريته، كلّ علائم التحوّل إلى القومية الرسمية بغية تجديد شرعية حكمه.

مشاهد من الماضي والمستقبل

ثمّة ميزة أخرى للقومية الرسمية تميّزها، في جميع أنحاء المعمورة، من غيرها من أشكال القومية. ولعلّ من الإنصاف القول إنه سبق لجميع المجتمعات المنظّمة أن اعتمدت في تأمين تماسكها (جزئيًا) على رؤى للماضي ليست شديدة التضاد بعضها مع بعض. وكان تناقل هذه الرؤى يجري عبر التراث الشفوي، والشعر الشعبي، والتعاليم الدينية، وسجلات المحاكم، وما إلى ذلك. وما يصعب إيجاده أشدّ الصعوبة في مثل هذه الرؤى هو الاهتمام الشديد بـ **المستقبل**. لكن ذلك كلّه لم يلبث أن تغيّر بصورة جذرية مع مجيء القومية إلى العالم أواخر القرن الثامن عشر. وذلك أن السرعة المتزايدة التي سيطر بها التغيير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي، مدفوعًا بالثورة الصناعية ووسائل الاتصال الحديثة، جعلت الأمة

أول نموذج سياسي أخلاقي يستند بقوة إلى فكرة التقدم. وهذا هو السبب أيضًا في أن ابتداع مفهوم الإبادة الجماعية لم يحصل إلّا مؤخّرًا، على الرغم من إشارة السجلات القديمة إلى أسماء آلاف الجماعات التي اختفت بهدوء على مرّ العصور من دون أن يلاحظ أحد ذلك أو يهتمّ به حقًّا إلّا في ما ندر. كما كان لسرعة التغيير وقوة **المستقبل** أثرهما في تغيير أفكار البشر عن الماضي تغييرًا جوهريًا.

حاولتُ، **في الجماعات المتخيَّلة**، أن ألقي الضوء على طبيعة هذا التغيير بمقارنته بما نواجهه من مصاعب حين يرينا أحد صورًا التُقطت لنا ونحن لا نزال رضّعًا. هذه المصاعب ما كانت لتحدث لولا الذاكرة الصناعية، متّخذةً هيئة صور فوتوغرافية. يؤكّد آباؤنا أن هؤلاء الأطفال هم نحن، أمّا نحن أنفسنا فلا نتذكّر أننا تصورنا، ولا نستطيع أن نتخيّل ما كنّا عليه في السنة الأولى من أعمارنا، وما كنّا لنعرف أنفسنا من دون مساعدة آبائنا. وما يجري في الواقع هو إنه على الرغم من وجود عدد لا يحصى من آثار الماضي التي تحيط بنا – معالم أثرية، معابد، سجلات مكتوبة، أضرحة، منتجات يدوية، وهلم جرًا- فإن هذا الماضي يصعب الوصول إليه ويغدو خارجيًا على نحو متزايد بالنسبة إلينا. وفي الوقت ذاته، ثمة أسباب كثيرة تدفعنا إلى أن نشعر بأننا في حاجة إلى هذا الماضي، ولو كنوع من المرساة فحسب. غير أن ذلك يعني أن علاقتنا بالماضي هي اليوم سياسية، وأيديولوجية، ومحلّ نزاع، ومتشظية، بل وانتهازية أكثر بكثير ممّا كانت عليه في العصور الماضية.

هذه ظاهرة عالمية النطاق، وأساسية بالنسبة إلى القومية. غير أن البرّ الصيني الرئيس يوفّر مرة أخرى تلك الأمثلة الأكثر لفتًا للانتباه، وسوف يظلّ كذلك. تقيم الحكومة، مرة كلّ عام، عرضًا تلفزيونيًا ضخمًا، يتواصل ساعات عديدة ويحظى بشعبية كبيرة، ويُظْهِر مختلف الشعوب التي يتكوّن منها سكان جمهورية الصين الشعبية. الشيء البارز أشدّ البروز في هذا العرض الطويل هو التمييز الحاد بين شعب الهان العظيم ومختلف الأقليات. عادةً ما يُراد للأقليات أن تظهر في أزيائها التقليدية صارخة الألوان، وهو ما يخلق مشهدًا رائعًا بالفعل. أمّا الهان أنفسهم فلا يمكنهم أن يظهروا بلباسهم التقليدي، مع أننا نعلم من الرسوم وغيرها من السجلات التاريخية كم كانت أزياؤهم زاهية الألوان وجميلة بالفعل. هكذا يظهر الرجال، مثلًا، ببِزات العمل، المستمدة من الطُرُز الإيطالية والفرنسية، التي ليس فيها أيّ شيء هانيّ على الإطلاق. هكذا يظهر الهان باعتبارهم **المستقبل**، وتظهر الأقليات بوصفها **الماضي**، في لوحة سياسية تمامًا، وإن لم يكن ذلك واعيًا تمامًا. هذا **الماضي**، الذي تمثّل الأقليات علامته الواضحة، هو أيضًا جزء من **ماضٍ كبير** يتم من خلاله إضفاء الشرعية على رقعة الأرض التي تقوم عليها الدولة الصينية. وهذا ما يجعله ماضيًا صينيًا، بطبيعة الحال.

من الطبيعي، في مثل هذا النوع من الخطاب الرسمي، أن يكون الماضي أفضل كلما كان أقدم. ويمكن أن نرمق هذه الظاهرة بنظرة مستطلعة إذا ما تأملنا بعض أوجه الآثار التي ترعاها الدولة. كان أحد أغرب هذه الأوجه قد برز كردة فعل على النظرية التي تلقى قبولًا واسعًا ومفادها أن الجنس البشري المميَّز ظهر على الأرجح في ما يعرف اليوم بشرق أفريقيا. ومن الواضح أنها ليست بالفكرة اللطيفة في الدوائر الرسمية أن يكون أسلاف شعب الهان العظيم الأصليون، وأسلاف جميع الشعوب الأخرى، قد عاشوا في أفريقيا، وليس في الصين، فلا يكاد يمكن وصفهم بأنهم صينيون. ولذلك خُصِّصَت أموال ضخمة للبحث، داخل حدود الصين الحالية، عن بعض البقايا المادية تكون أقدم من أيّ شيء في أفريقيا، ومتميزة منه كلَّ التميّز في الوقت ذاته. ليس في نيتي هنا أن أسخر من بيجين، مع أن ذلك يسير إلى أبعد حدّ، بل أن أؤكّد إمكانية

مقارنتها بسواها. وأسهل طريقة لتبيان ذلك هي أن أخبركم أنني حين كنت صغيرًا، أترعرع في إيرلندا، وجدت لي والدتي، في مكتبة تبيع الكتب المستعملة، مجلدًا ضخمًا، كُتِبَ للأطفال، عنوانه **تاريخ الأدب الإنكليزي**، كان قد نُشرَ في الأصل في نهاية القرن التاسع عشر عندما كانت إيرلندا لا تزال جزءًا من مملكة بريطانيا العظمى وإيرلندا المتحدة. ويُظْهِر الفصل الافتتاحي الطويل لندن وهي تبحث عن ماضٍ مغرق في القدم بالطريقة ذاتها التي وجدناها لَدى بيجين. ويناقش هذا الفصل ملحمة شفوية باللغة الغيلية، تُدعى **كتاب البقرة السمراء (أو البنيّة)**، دُوِّنَت في القرن الحادي عشر، حين لم يكن وجودٌ بَعْد للغة الإنكليزية كما نعرفها. وحين كبرتُ، وجدتُ بمحض المصادفة طبعة لاحقة من الكتاب ذاته، نُشرت في ثلاثينيات القرن العشرين. وكان معظم إيرلندا قد استقلّ في ذلك الحين، ولا عجب إذًا أن الفصل الذي يدور حول البقرة البنيّة قد اختفى، كأنه لم يكن قطّ.

معركة الألسن

دعوني ألتفت أخيرًا إلى شكل آخر من القومية، هو شكل أوروبيّ الأصل على نحو واضح كما أعلم، لأتساءل هل كان يمكننا القول إنه لا يزال شكلًا غربيًا بأيّ معنى مفيد من المعاني؟ أدعو هذا الشكل بالقومية اللغوية التي كانت قد بدأت بالظهور في بداية القرن التاسع عشر في إمبراطوريات أوروبا السلالية، ووجدت أسسها الفلسفية في نظريات هردر وروسو. وكان الاعتقاد الأساس لدى هذه القومية اللغوية أن كلّ أمّة حقّة تتسم بلغتها الخاصة وثقافتها الأدبية المميزة، اللتين تعبّران معًا عن عبقرية ذلك الشعب التاريخية. ومن هنا تلك الطاقة الهائلة التي كُرِّسَت لوضع معاجم كثير من اللغات التي لم يكن لها مثل هذه المعاجم في ذلك الوقت، مثل التشيكية والهنغارية والأوكرانية والصربية والبولندية والنرويجية، وغيرها. ومع التزايد البطيء في معرفة الشعب القراءة، راحت التقاليد الأدبية الشفوية تُدَوَّن وتُنشَر مطبوعةً. واستُخْدِمَت هذه المنتجات في مقارعة سيطرة اللغات الكبرى، لغات الإمبراطوريات السلالية، كلغة العثمانيين، والألمانية الرفيعة، والفرنسية الباريسية، وإنكليزية الملك، وأخيرًا الروسية الموسكوفية، أيضًا. نجحت هذه الحملات في بعض الأحيان، وأخفقت في أحيان أخرى، لأن النتيجة كانت تتحدد سياسيًا في كلّ حالة. والنجاحات معروفة إلى حدّ بعيد ولا حاجة بنا لأن نتوقف عندها. أمّا الإخفاقات، فمجهولة ومثيرة للاهتمام. على سبيل المثال، نجحت باريس، في القرن التاسع عشر، ومن خلال السيطرة على نظام المدرسة ومعظم النشر، في أن تختزل لغات كثيرة كانت مستخدمة فعليًا في فرنسا إلى مستوى اللهجات أو اللغة العامية. ولم تحرز مدريد النجاح ذاته في تحويل اللغات الكثيرة التي كانت مستخدمة في إسبانيا (كالكاتالونية والغاليسية) إلى مجرد لهجات من اللغة القشتالية. أمّا لندن، فدنت كثيرًا من القضاء التام على اللغة الغيلية كلغة حيّة، لكنها اليوم بصدد عودة واسعة.

لو انتقلنا إلى آسيا، نجد تشكيلة ضخمة من محاولات القومية اللغوية المفيدة للغاية في الدراسة المقارنة. وتؤكّد هذه التشكيلة ذاتها صعوبة الدفاع عن الفكرة التي مفادها وجود شكل واحد للقومية الآسيوية. لقد اتّبع حكّام ميجي مثال باريس، وفرضوا نطق طوكيو على بقية البلاد، واختزلوا جميع الأشكال الأخرى إلى مجرد لهجات هامشية، في وقت لم تكن لغة كيوشو المنطوقة مفهومة في هونشو، فما بالك بلغة جزر ريوكيو. ونحن على دراية بالعملية التي أدّت إلى اختزال الكانتونية والهوكينية والهاكّا وسواها، وهي لغات بحدّ ذاتها على نحو واضح –وترتبط ببعضها ذلك الارتباط المهلهل كما الرومانية والإيطالية والإسبانية– إلى

لهجات أدنى من اللغة الماندرينية الوطنية الجديدة. وفي تايلاند، سيطرت تايلاندية بانكوك على ما دعته لهجات شمال البلاد وشماله الشرقي وجنوبه، تلك اللهجات التي لا يفهمها أهل بانكوك في العادة. تمثّل فيتنام وإندونيسيا حالتين هجينتين لافتتين. في الحالة الأولى، كان المستعمرون الفرنسيون قد عزموا على كسر الثقافة الماندرينية الصينية الطراز، بفرض الأحرف اللاتينية على اللغة الفيتنامية في المدارس ودور النشر التي كانوا يرعونها. وفي عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته راح القوميون الـفيتناميون يتقبّلون هذه الثورة على نحو متزايد، ويتوسّعون بها، مقيمين الأساس لمعرفة القراءة والكتابة بالفيتنامية على نطاق واسع، إنما مع قطع الصلة المباشرة الجوهرية مع التقليد الأدبي الصينيّ الطابع الذي عرفته القرون السابقة. أمّا في جزر الهند الشرقية الهولندية، فقد عملت الحكومة الاستعمارية – الشديدة التشكك بما للهولندية من قيمة عالمية، والشديدة الشحّ في ما يتعلق بإنفاق الأموال اللازمة لنشر الهولندية في الأرخبيل الضخم– من خلال شكل موحّد من اللغة القديمة المشتركة بين الجزر، هي الملاوية. وفي أواخر عشرينيات القرن العشرين، كان القوميون الإندونيسيون قد قرروا أن هذه اللغة، التي باتت الآن تُدعى الإندونيسية، هي اللغة القومية الحقّة؛ ليتحول بعد ذلك كثير من اللغات الكبرى، مثل الجاوية والسوندية والمادورية والبوغينية، إلى مجرد لغات إقليمية، على الرغم من أن معظمها أقدم من الملاوية، ولبعضها تقاليد أدبية أشدّ وَقْعًا من تقاليد الملاوية.

أخفقت كلٌّ من الهند والفلبين –إذا جاز التعبير– في خلق لغة قومية مقبولة عمومًا. ولاتزال اللغة الاستعمارية – الإنكليزية والأميركية– اللغة الفاعلة لدى الدولة والنخبة الوطنية. وثمّة في المكانين ثقافة أدبية قوية باللغة الإنكليزية – وقومية– متكيّفة مع ثقافات هندية وبنغالية وتاميلية وتاغالوغية وسيبوانية لا تقلّ قوة. وكانت باكستان القديمة قد قُسِمَت إلى دولتين منفصلتين جزئيًا بسبب قمع كراتشي اللغة البنغالية، التي غدت في بنغلادش المحرّك لقومية لغوية شديدة الشبه بالقوميات اللغوية الأبكر في اليونان والنرويج وتشيكوسلوفاكيا السابقة. أمّا تيمور الشرقية، الدولة الأمّة الأحدث في آسيا، المشتملة، على الرغم من صغر حجمها، على أكثر من عشرين جماعة إثنية لغوية، فقد اختارت البرتغالية لغةً لدولتها، واختارت لغةً مشتركةً بسيطةً (هي التيتومية) لغةً للوحدة الوطنية.

من العسير القول إن القومية الهندية، أو قومية تيمور الشرقية، أو القومية الإندونيسية، أو القومية التايوانية هي اليوم أقلّ جدّيةً وخطرًا من القومية الصينية، أو القومية التايلاندية، أو القومية اليابانية، أو القومية الكورية، على التوالي. وحين يُطْرَح السؤال: ما الذي يجعل الأمر على هذا النحو، اليوم خاصّةً؟ فإن التفسير يبقى مستحيلًا من دون التفكير في دور وسائل الإعلام الإلكترونية، التي تمارس اليوم لدى معظم البشر ما يفوق الدور الذي مارسته الطباعة، أمّ القومية الحقّة. ذلك أن التلفزيون يمكّن من بثّ الصور والرموز ذاتها في التوّ واللحظة بلغات مختلفة وإيصالها حتى إلى الصّغار ومن لا يكادون يعرفون القراءة. وعلاوة على ذلك، فإن مزيدًا من البشر يعتادون، بدرجات شتّى من المهارة، على استخدام شتى اللغات ، في السياقات المختلفة، من دون أي يحدث ذلك أيّ تغيير جدّي في هويتهم القومية.

بل من الممكن القول، كما فعلتُ في سياق آخر، إن الاتصالات الإلكترونية، متضافرةً مع الهجرات الضخمة التي خلقها النظام الاقتصادي العالمي الحالي، تخلق شكلًا جديدًا عتيًّا من القومية، أدعوه قومية المسافات البعيدة: قومية لم تعد تعتمد كما كانت على موقع إقليمي أو أرض في وطن. ذلك

أن بعض أعنف القوميين السيخ هم أستراليون، وبعض أعنف القوميين الكروات هم كنديون؛ وبعض أعنف الوطنيين الجزائريين هم فرنسيون، وبعض أعنف القوميين الصينيين هم أميركيون. ويتيح الإنترنت والخدمات المصرفية الإلكترونية والسفر الدولي الرخيص لمثل هؤلاء الناس أن يؤثّروا في سياسة بلدانهم الأصلية تأثير شديدًا، حتى لو لم تعد لديهم النيّة في العيش هناك. وهذه واحدة من العواقب الرئيسة والمنطوية على مفارقة المترتبة على تلك السيرورات التي اشتهرت باسم العولمة؛ وهذا سبب آخر للاعتقاد بأن أي تمييز حاد وقاطع بين القومية الآسيوية والقومية الأوروبية إنما تعوزه الصِّحة.

الهوامش

1 Text of an address delivered in Taipei, April 2000.

٢ موانئ المعاهدات، (treaty ports)، هو الاسم الذي أُطلق على المدن المرافئ في الصين واليابان وتايوان وكوريا التي فُتِحَت أمام التجارة الحرة بموجب معاهدات ظالمة.

٣ الكومنتانغ، أو الحزب القومي الشعبي الصيني، تأسس في بيجين في ١٥ آب/ أغسطس ١٩١٢ تحت شعار أمة واحدة وبأهداف قومية ديمقراطية اشتراكية تجسد الوحدة الصينية والتحرر من الاستعمار والإمبريالية وإقامة النظام الاشتراكي. وقد توصل الى حكم جمهورية الصين في سنة ١٩٢٨.

4 Tessa Morris-Suzuki, *Re-Inventing Japan: Time, Space, Nation*, Armonk, NY 1998.

٥ عودة ميجي (Meiji Restoration)، أو إصلاح ميجي، فترة انتقالية من تاريخ اليابان، في الثلث الثاني من القرن التاسع عشر، عرفت فيها البلاد تحولات جذرية واسعة، سياسية واجتماعية، بعد أكثر من قرنين من حكم سلالة التوكوغاوا. قادت هذه العودة إلى إنهاء شوغنية أسرة التوكوغاوا وفترة إيدو التي صاحبتها، ودخلت البلاد بعدها الفترة المعاصرة من تاريخها. والشوغنية (shogunate) من شوغن (shogun)، وهو اللقب الذي كان يُطلق على الحاكم العسكري لليابان منذ سنة ١١٩٢ وحتى نهاية فترة إيدو سنة ١٨٦٨.

٦ حكمت **الإمبراطورة الأرملة** أو **الإمبراطورة الأم** الصين أكثر من ٤٧ سنة في الفترة من سنة ١٨٦١ إلى وفاتها في سنة ١٩٠٨.

٧ لي تا تشاو أو لي دازهاو (١٨٨٨-١٩٢٧) أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الصيني، كان أستاذًا في جامعة بيجين، ألهمه انتصار الثورة الروسية فراح يدرس الماركسية ويحاضر فيها. وفي سنة ١٩٢١، غدت المجموعات الدراسية التي شكّلها الحزبَ الشيوعي الصيني. عمل لي على تنفيذ الحزب الشيوعي الصيني سياسة الأممية الشيوعية (الكومنترن) في التعاون مع حزب صن يات صن القومي. اعتقله زهانغ زولين، وهو واحد من أسياد الحرب، وشنقه. آثار أفكاره عن ثورة الفلاحين الفقراء واضحة لدى ماو تسي تونغ.

٨ **إسماعيل أنور** باشا، ويعرف لدى الغرب باسم **أنور باشا** (١٨٨١- ١٩٢٢)، قائد عسكري عثماني وأحد قادة حركة تركيا الفتاة. ولد في اسطنبول وتخرج في الكلية الحربية ضابطًا. انضم إلى الاتحاد والترقي، وشارك في ثورة ١٩٠٨ ضد السلطان العثماني، كما شارك في حرب طرابلس ضد الإيطاليين ثم سافر إلى إسطنبول ليصبح وزيرًا للحربية في الدولة العثمانية. خلال الحرب العالمية الأولى قاد الجيش الثالث العثماني ضد الروس في معركة بالقوقاز، ثم تصدى للحملة البريطانية في العراق فقاد القوات العثمانية في العراق، ونجح في صد هجوم الجيش البريطاني ومنعه من دخول بغداد سنة ١٩١٦، ولكنهُ سرعان ما تراجع وانهزم، واستطاع الإنكليز احتلال بغداد سنة ١٩١٧. قُتل في بخارى خلال حرب ضد الحكومة البلشفية في وسط آسيا سنة ١٩٢٢. يُعتبر أنور باشا أحد القادة العثمانيين الذين خططوا لمجازر الأرمن والأشوريين.

منى سكرية *

القومية ونظرياتها

الكتاب	:	نظريات القومية – مقدمة نقدية
الكاتب	:	أوموت أوزكيريملي
ترجمة	:	معين الإمام
مكان النشر	:	بيروت
تاريخ النشر	:	٢٠١٣
الناشر	:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عدد الصفحات	:	٤٤٧

ينهي أوموت أوزكيريملي، بعد نقاش متنوع المصادر والأفكار وتقليب النظريات بشأن القومية، بالسؤال عن الدراسات القومية وموقع الاهتمام بها اليوم، ملمحًا إلى انقسام هذا النقاش وتشعّبه على الرغم من استمرار تمحوره حول سؤال التاريخ: متى ظهرت الأمة؟ وهو يعترف بأن المجادلات الجديدة المتعلقة بتعريف القومية والأمة والعلاقة مع التحديث، وما يرافق ذلك من جدل عنيف، تعيق فهمنا للقومية اليوم ولا تعززه، مقترحًا التوقف عن التفكير في سؤال قِدَم الأمم، والتحرك نحو الأمام لتفسير جوانب الظاهرة الوطنية والقومية، ودراسة الحالات التي لا تنجح فيها القومية في حشد الجماهير، وفتح مجال دراسات القومية أمام فضاءات وميادين بحثية جديدة، واعتناق وجهات نظر إبيستيمولوجية (معرفية) جديدة، واستثمار رؤى علم النفس الاجتماعي والطب النفسي في دراسة «القومية والعواطف»، وتناول قضايا مثل «القومية والإنترنت» و«الوطنية الغريبة» ... إلخ. (ص ٣٨٠ و٣٨١ و٣٨٢).

وإذ يحاجج المؤلّف في عدم إمكان تحديد تاريخ أصول الأمم بصورة يقينية، لأن الحديث يجري «عن عمليات تاريخية، لا عن حوادث محددة»، ويدور حول «إشكالية تحديد الأمة»، فإنه يضع تحت طائلة الشكّ مدى مساهمة السؤال «متى ظهرت الأمة؟» في فهم القومية، ويقسم النظريات والمقاربات القائمة حول الأمة، على هذا الأساس،

* صحافية لبنانية.

إلى فئات مختلفة تراوح بين أتباع النظريات البدائية والمتواترة بقولهم إن الأمم خالدة، إلى الحداثيين بنفيهم وجود أمم قبل الحقبة الحديثة، إلى أتباع المقاربة الإثنية-الرمزية القائلين بوجود الأمم في عصور التاريخ كلها.. مكررًا سؤاله: هل يمكن أن توجد نظرية شاملة للقومية؟ ومعتقدًا أن أفضل طريقة لفهم القومية هي المقاربة «البنائية الاجتماعية» بوصفها في آن معًا ظاهرة سياسية وثقافية ترتبط بالحياة اليومية المعيشة، وتتصل بواقع العالم المعاصر (ص ٣٥١-٣٥٥). ومن الواضح أنَّ «التطورات البارزة التي اجتاحت العالم مؤخّرًا -بدءًا بالحروب والتطهير العرقي في البلقان والمذابح الجماعية في وسط أفريقيا، مرورًا بالنزاعات الأهلية في جنوب ووسط آسيا، وبتعاظم الخوف الرهابي من الأجانب في أوروبا، وانتهاءً بالتطورات الأخيرة في العالم العربي- أدت كلها الى تحليل وإعادة تحليل النظرية القومية وتطبيقاتها في سبيل غايات جديدة» (الغلاف الأخير).

تكاثر الإصدارات

يعرض أوزكيريملي لأهم المناقشات والمجادلات المعاصرة عن الأمة والقومية، محلّلا المذاهب والمقاربات التي طرحها أبرز المنظرين القوميين منذ القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن الحادي والعشرين. وهو يذكر، في شأن ذاك الفيض المتدفق من الكتابة حول القومية، أنَّ البحث على موقع مكتبة أمازون على الشبكة الإلكترونية أفرز ٣٠٨٣ عنوانًا متعلقًا بكلمة قومية في سنة ١٩٩٩، يقابله ٨٦,٣٦٠ عنوانًا في سنة ٢٠٠٨، في حين أفرز البحث على موقع مكتبة الكونغرس الإلكتروني أكثر من ١٠,٠٠٠عنوان حول القومية في سنة ٢٠٠٨ في مقابل ٩٣٢ عنوانًا في سنة ٢٠٠٠ (ص٩).

يورد المؤلف هذه الأرقام ليؤكد إعادة اكتشاف القومية، «بوصفها موضوعًا للاستقصاء الأكاديمي، مع انتشار النزاعات الإثنية والقومية في معظم أرجاء العالم في أعقاب انهيار الاتحاد السوفياتي، وانتهاء الحرب الباردة» (ص١٩)، على الرغم من تقلص عدد النزاعات الإثنية والقومية، إذ تم احتواء ١٥ نزاعًا مسلحًا بين سنتي ٢٠٠١ و٢٠٠٦، وحل ستة منها، وعدم التوصل إلى حل ٢٦ نزاعًا متعلقًا بتقرير المصير (ص٢٠).

يحاول المؤلف تفسير هذا التباين بين البيانات المتوافرة والمدركات الأكاديمية والشعبية الشائعة، ويشير في هذا الصدد إلى تفسير الباحث ديفيد د. لايتين الذي يرى أنَّ ثمّة «تحيزًا انتقائيًا» يتجلّى في أنَّ الانتباه المركّز على الحالات العنفية يفوق كثيرًا ذاك المسلّط على الحالات السلمية، في حين أن «البحث الكمي يدحض الاعتقاد الشائع بأن الاختلافات الإثنية والقومية تعّد خطرة بحد ذاتها» (ص٢٠). ومع هذا، فإن القومية تبقى مهمة «بوصفها مبدأً ناظمًا جوهريًا للنظام بين الدول، ومصدرًا نهائيًا للشرعية السياسية، وإطارًا معرفيًا وخطابيًا متوافرًا وجاهزًا، وسياقًا مسلّمًا به للحياة اليومية» (ص ٢١). وهذا ما اقتنع به علماء الاجتماع ومنظّرو السياسة، بعد إهمالهم القومية طوال معظم أعوام القرن العشرين. ويذكر المؤلّف أنه باستثناء الأعمال الريادية لمؤرخين، أمثال كارلتون هيز وهانز كوهن ولويس سنايدر و إي. هـ. كار، لا نجد إلّا في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي جدلًا أكاديميًا حيويًا حول الدول القومية، استحثته تجربة التحرر من الاستعمار، وحفزه ظهور الدول الجديدة في آسيا وأفريقيا. وعدّت أغلبية الدراسات التي دعمت نسخة من نموذج بناء الأمة الصاعدة آنذاك، القومية متزامنة مع عمليات التحديث، ونتيجة أو منتجًا جانبيًا للانتقال من المجتمع «التقليدي» إلى المجتمع «الحديث»، ثم انتقل الجدل إلى مستوى جديد كليًا في ثمانينيات القرن مع نشر كتاب جون أرمسترونغ **الأمم ما قبل القومية** (١٩٨٢)، وكتاب جون

بروييلي **القومية والدولة** (١٩٨٢) وكتاب بندكت أندرسن **الجماعات المُتخيَلة** (١٩٨٣)، وكتاب إرنست غيلنر **الأمم والقومية** (١٩٨٣)، وكتاب إريك هوبزباوم وتيرنس رينجر **اختراع التراث** (١٩٨٣) وكتاب أنتوني سميث **الأصول الإثنية للأمم** (١٩٨٦). وقد صدرت أول مرة في سنة ١٩٧٤ مجلة أكاديمية تعنى بالقومية وأدبياتها.

يشير المؤلّف إلى سببين وراء التطور المتأخر للأدبيات المكتملة عن القومية، **أولهما** حالة اللامبالاة تجاه موضوع القومية كمادة للاستقصاء، والصرامة العلمية للفروع المعرفية التي عدتّها هامشية في مقابل الدولة والديمقراطية والعدالة والتنمية، **وثانيهما** اختزال مفهوم القومية إلى تطرف الحركات الانفصالية والسياسات اليمينية. لكن هذا لم يحُل دون بروز القومية اسماً شائعًا في الحقل المعرفي تحت مسمى «دراسات القومية» الذي تندرج في إطاره أدبيات ضخمة وشديدة التنوع (ص ٢٤ و ٢٥ و٢٧).

من هذا الواقع المثير، ألقى المؤلف الضوء على المجادلات النظرية المعاصرة حول القومية وسلسَلهَا في الفصول الأربعة الأولى من الكتاب، مكرسًا الفصل الخامس للمقاربات الجديدة للقومية، في حين أضاء الفصل السادس على فهم القومية، لتنتهي صفحات الكتاب بثبت تعريفي ومراجع وفهرس عام، في حين تخللته صفحات إطارية عن أبرز المنظّرين الواردة أسماؤهم في متن الكتاب، ومؤلفاتهم، وعناوينها وعناوين أماكن الإصدار، إضافة الى عناوين مراجع إضافية لم ترد في الكتاب بغية تحقيق المزيد من الفائدة.

مراحل التفكير بالقومية

تحت عنوان «خطابات ومجادلات بشأن القومية»، يعطي **الفصل الأول** لمحة تاريخية عن القومية منذ نهاية القرن الثامن عشر بوصفها أيديولوجيا وحركة اجتماعية وسياسية، وعن ارتقاء فكرة القومية، محددًا أربع مراحل من التفكير في القومية ودراستها: في القرنين الثامن والتاسع عشر، حين ولدت فكرة القومية، حيث مساهمات مفكرين أمثال كانط وروسو وهيردر وفيخته وميل ولورد أكتون وماركس وإنغلز ولينين ولوكسمبورغ وباور وستالين ومؤرخين مثل دوركهايم وفيبر. وفي المرحلة الثانية ١٩١٨-١٩٤٥، يستقصي أعمال كارلتون وهيز وكوهن ولويس سنايدر، حين أصبحت القومية مادة استقصاء أكاديمي. أمّا المرحلة الثالثة من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٨٩، فشهدت مساهمات منظرّي التحديث مثل دانييل ليرنر ودويتش وإيلي خدوري حيث أصبح الجدل النظري حول القومية أكثر كثافة وتنوعًا. وفي المرحلة الرابعة، من سنة ١٩٨٩ إلى يومنا، تجاوز النقاش الجدل الكلاسيكي بشأن القومية.

منطلقًا من سؤال ما إذا كانت القومية قد رُزقَت مفكرين عظماء، يرصد المؤلّف ما إذا كانَ من ساهموا فكريًا في العقيدة القومية «عظماء» أم لا، مُرجعًا تأكيد أغلبية دراسات القومية على إعادة أصول العقيدة القومية إلى الفكر الرومانسي الألماني (ص٣٨)، أي إلى نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، مع وضوح تأثرهم بكتابات أسلافهم الفلسفية، ولا سيما كانط، الذي يرى خدوري أنه شرح القومية «بتعابير التغيرات الزلزالية الهائلة في الفلسفة الأوروبية» (ص٣٨). أما روسو فقد ساهم في فكرة «تقرير المصير»، وكان صاحب فكرة «الإرادة العامة»، وضرورة مبادلة البشر إرادتهم الأنانية بالإرادة العامة، لمواجهة احتمال خطر طغيان إرادة الآخرين، وهذا يعني أن يصبحوا مواطنين ويكفّوا عن أن يكونوا بشرًا طبيعيين(ص٤٠). وركز المفكر الألماني هيردر على «فرادة الثقافات الوطنية» ولغة الآباء التي يسكن فيها «عالم كامل من التراث والتاريخ ومبادئ الحياة وقلبها وروحها» (ص٤١)، متميزًا بذلك عن روسو ومفكري عصر التنوير. ومثله

آمن الفيلسوف فيخته بـ«فرادة الأمة الألمانية» في كتابه الشهير **خطابات إلى الأمة الألمانية**، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها بين سنتي١٨٠٧ و١٨٠٨، في أعقاب الهزيمة التي ألحقتها فرنسا ببروسيا في معركة يينا سنة ١٨٠٦، وإن تكن الثورة الفرنسية أهم مصدر سياسي لفكرة القومية، نظرًا إلى أن الأمة أصبحت في سياق الثورة الفرنسية المصدر الشرعي الوحيد للسلطة السياسية، هذه العقيدة السياسية التي ندركها اليوم بوصفها قومية ترسخت في أواخر القرن التاسع عشر (ص٤٦).

وثمة جدل كبير حول مساهمة الماركسيين والليبراليين في المسألة القومية، شأنهم شأن المنظّرين الاجتماعيين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

يميز هانز كوهن، من المرحلة الثانية المشار إليها آنفًا، بين نوعين من القومية بقوله: «ولدت القومية الغربية من رحم عصر الأنوار، ولذلك اتصلت اتصالًا حميمًا بمفاهيم الحرية الفردية والتعددية الثقافية، أما القومية اللاحقة في وسط أوروبا وشرقها وفي آسيا، فكان لها توجّه مختلف»، إذ اعتمدت على التأثيرات الخارجية، فافتقدت الثقة بالنفس، وعانت عقدة الدونية، وعوضتها بالغلو والمبالغة في الثقة بالذات. ولد كوهن في براغ سنة ١٨٩١ وانتقل إلى الولايات المتحدة الأميركية، ومن أهم كتبه **فكرة القومية: دراسة في أصولها وخلفيتها**، ١٩٤٤، وله دراسات أخرى في هذا المجال. ويذكر المؤلف أن اهتمام كوهن بالقومية يعود إلى مدينته براغ، التي كانت عند بداية القرن العشرين، وكما يقول كوهن نفسه، «أهم مختبر أوروبي للصراعات والتوترات ومضامين القومية الحديثة. هنا اصطدمت التطلعات الجرمانية والسلافية وجهًا لوجه، ووجدت ساحات معاركها الرئيسة». لكن هذه التعددية في الحضارات القومية، وصدامها وتنافسها أعطت براغ «شخصية عالمية كوزموبوليتانية ومحفزة ثقافيًا» (ص٧٧). أمّا التأثير التكويني الآخر في أفكار كوهن، فكان اعتناقه الصهيونية في صيف ١٩٠٨ تحت تأثير كارل بوبر وكتابات آحاد هاعام، لكن أمله خاب في الصهيونية في فلسطين التي انتقل للعيش فيها سنة ١٩٢٥ بسبب اندلاع العنف بين اليهود والفلسطينيين.

تعَدّ المرحلة الممتدة من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٨٩ الحقبة الأكثر كثافة وغزارة في الأبحاث المتعلقة بالقومية. ويعيد المؤلف ذلك إلى كونها مرحلة تحرر من الاستعمار، يمكن للقومية فيها أن تقوم بوظيفة تتمثّل في «أن توفر هوية جامعة في زمن التغير السريع» (ص٨٣). وكان دانييل ليرنر، صاحب كتاب **موت مجتمع تقليدي** (١٩٥٨)، نموذجًا أصليًا للتفسيرات الوظيفية، إذ ركّز على انتقال المجتمعات من القيم التقليدية إلى الحداثة عبر مرحلة انتقال تكون القومية فيها أيديولوجيا الانتقاليين (ص٨٣-٨٤). أمّا إيلي خدوري، بنزعته المحافظة العميقة وهجومه على القومية، فكان معلمًا بارزًا من معالم ارتقاء الجدل النظري حول القومية. ولد خدوري في بغداد سنة ١٩٢٦، ومارس التدريس في واشنطن وتوفي فيها، ويُعتبر من أهم المرجعيات العالمية في ما يتعلق بالشرق الأوسط، وأبرز مؤلفاته **القومية**- ١٩٦٠ و**القومية في آسيا وأفريقيا**- ١٩٦٠.

البدائية

يتناول الفصل الثاني من الكتاب مفهوم «البدائية» الذي يشير إلى الاعتقاد بأن الجنسية الوطنية جزء «طبيعي» من البشر وأن الأمم وجدت منذ الأزل. وهو يرى أن ثمة نسخًا أربع مختلفة من المقاربات البدائية: «القومية»، و«الاجتماعية-الحيوية» أو «السيوسيولوجية- البيولوجية»، و«الثقافية»، و«المتواترة»، باعتبار أن دعاة النظرية البدائية لا يشكلون فئة متراصة وحيدة الكتلة. ويعرض المؤلف، في هذا السياق، لمقاربة فاندنبيرغ للنظرية الاجتماعية-الحيوية المتعلقة بالإثنية والعرق والقومية ورؤيته أن الإثنية والعرق كليهما تعبيران موسعان لمصطلح القرابة. كما يتناول إدوارد شيلز

وكليفورد غيرتز ومقاربتها الثقافوية، وأفكارهما عن الهويات والارتباطات البدائية كحقائق مقبولة وبديهية وأصيلة وسابقة على التجارب والتفاعلات كلها. وكان غيرتز قد توفي سنة ٢٠٠٦، ويُعتبر أشهر العلماء الأنثروبولوجيين الأميركيين وأكثرهم نفوذًا على مدى العقود الماضية، وتعبر أعماله الحدود الفاصلة بين العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهو يعتقد، مثل ماكس فيبر، أن الإنسان حيوان عالق في شباك من الدلالة نسجها بنفسه، والثقافة في رأيه هي هذه الشِّباك، ومن ثم «فإن تحليلها ليس علمًا تجريبيًا يبحث عن قانون بل تفسيري يبحث عن معنى» (ص١١٢).

أمّا نظرية التواتر، فتقول إن الأمة سمة مستمرة وجوهرية للحياة البشرية على مدى التاريخ المدوّن. ويميز سميث بين نوعين منها: «التواتر المستمر» الذي يرى جذور الأمم الحديثة ممتدة في الماضي السحيق، و«التواتر المتكرر» الذي يرى الأمة رابطة بشرية يمكن العثور عليها في كل مكان على مدى التاريخ. ويُعتبر أدريان هاستينغز أشهر مؤيدي التواتر في مجال دراسة القومية. وهو يشدد على أن «الإثنيات تتحول طبيعيًا الى أمم عند نقطة تنتقل فيها لهجاتها المحلية من الاستعمال الشفهي إلى الكتابي إلى الحد الذي تستخدم فيها بانتظام لإنتاج الأدب، ولا سيما ترجمة الكتاب المقدس» (ص١١٧)، مشيرًا إلى أن إنكلترا تمثّل النموذج الأولي للأمة والدولة القومية بمعناه الكامل. وأدريان هاستينغز هو لاهوتي، ومؤرخ كنسي، وكاهن، ويُعتبر أبرز الخبراء المتخصصين بالمسيحية في أفريقيا، وأبرز مساهماته في الجدل حول القومية كتابه الصادر سنة ١٩٩٧ بعنوان **بناء الأمة**، ويتضمن سلسلة محاضراته في جامعة كوين في بلفاست.

لم يغفل المؤلف التُّهم الموجَّهة إلى المقاربات البدائية، والمتعلقة بطبيعة الروابط الإثنية والوطنية، وأصول الروابط الإثنية والوطنية، وتاريخ ظهور الأمم، ومسألة العاطفة والشعور، من دون أن يغفل الإشارة الى رؤية القوميين أن الجنسية الوطنية سمة متأصلة في الحالة البشرية، وأن البشر منقسمون إلى أمم متميزة يمكن تحديدها موضوعيًا. وينتهي الفصل بتسليطه الضوء على النظرية البدائية اليوم، لنسمع صدى كلمات بروبيكر في سنة ١٩٩٦ وهي تعلن أن النظرية البدائية «حصان مات منذ عهد بعيد ومع ذلك يواصل كتّاب الإثنية والقومية حثه بالسياط»، وتدحض ادعاء أصحاب هذه النظرية بأن الجماعات الإثنية كيانات بدائية لم تتغير. أمّا ستيفن غروسبي، وهو من أشد دعاة النظرية البدائية، فيتهم هاستينغز «بالتواتر الذي يفتقد اليقين» بزعمه أن إسرائيل التوراتية توفر مثالًا نموذجيًا للأمم اللاحقة (ص١٣٠-١٣١)، في حين اعتبر هوبزباوم أن «النظرية البدائية تُعَدّ خطرة على المؤرخين وعلماء الاجتماع في آن، تربك التحليل الاجتماعي-الثقافي عبر الفشل في التمييز بين الأمة الطامحة جوهريًا إلى تشكيل دولة، ومجموعات من المجتمعات المحلية المشتتة سياسيًا بسبب بنيتها التركيبية، كما أنها تشوّش التحليل الاجتماعي-السياسي عبر الإخفاق في التمييز بين الواقع الوطني المُتحَقق وبين الإمكانية الوطنية غير المحددة» (ص١٣٥).

الحداثة

يتضَاد الحداثيون في نظرتهم إلى موقع القومية ونشوء الأمم مع أصحاب نظريات البدائية والمجتمعات المتواترة، ويُموضِع هؤلاء تجسُد القومية في نقطة الدائرة الحداثوية، بوصفها نتاج أنماط حديثة محددة مثل الرأسمالية والتصنيع والتمدين والعلمانية وظهور الدولة البيروقراطية الحديثة، أي إنه لم يكن ثمة مكان للأمم أو القومية في الحقبة ما قبل الحديثة.

في هذا الإطار، يناقش المؤلف ثلاث فئات من نظريات الحداثيين، تتناول التحولات الاقتصادية، والتحولات السياسية، والتحولات الاجتماعية/الثقافية، عارضًا لمؤلفات الجيل الجديد من الماركسيين

وإعطائهم ثقلًا أكبر لدور الثقافة والأيديولوجيا واللغة في تحليلاتهم. ومن أبرز هؤلاء توم نيرن في كتابه **تفكك بريطانيا: الأزمة والقومية الجديدة** (١٩٨١)، ومايكل هيكتر في كتابه الذي صدر سنة ١٩٧٥ **الاستعمار الداخلي: الطرف السلتي في التطور القومي البريطاني ١٥٣٦-١٩٦٦**.

يرى نيرن أن القوميات تحتوي على بذور التقدم والنكوص في آن، وهذا الغموض ربما هو سبب بقائها، إذ إن جوهر القومية غامض وملتبس من الناحيتين السياسية والأخلاقية، لكنه يضيف أن أعظم فشل مُنيت به الماركسية التقليدية هو الاعتقاد الراسخ بأن الطبقة تحظى دومًا بأهمية أكبر في التاريخ من الفوارق الوطنية (ص١٤٧-١٤٨)، لكن نيرن تخلى بعد سنوات عن موقفه، وتبنّى موقفًا أكثر تعاطفًا مع نظرية البدائية.

وفي باب التحولات السياسية لتفسير القومية، يعالج المؤلف آراء من كتبوا في هذا المجال، ومنهم جون برويللي وكتابه **القومية والدولة** (١٩٨٢)، وبول آر. براس، وإريك هوبزباوم. يرى بروييللي أن القومية تتعلق قبل كل شيء بالسياسة والسياسة بالسلطة (ص١٦٠)، إضافة إلى وظائف مختلفة تؤديها الأفكار القومية، وهي التنسيق والتعبئة والشرعية تجاه الدولة التي تعارضها (ص١٦٥). ويشدد براس على الطبيعة الأدواتية للإثنية والقومية عمومًا، إذ تصبح هاتان الفكرتان أداتين ملائمتين في أيدي النخب المتنافسة لتوليد الدعم الجماهيري، في سعيها من أجل الوصول إلى الثروة والسلطة والمكانة(ص١٦٦). ويلاحظ براس أن التعبئة الطائفية تتحقق بسهولة كبيرة في نمطين اثنين من الأوضاع: حيث توجد نخبة دينية وشبكة مدارس دينية، وحين تعترف سلطات الدولة باللغة المحلية بوصفها أداة شرعية للتعليم والإدارة (ص١٧٠).

أمّا المؤرخ الماركسي هوبزباوم، فيرى أن الأمم والقومية نتاج لـ«الهندسة الاجتماعية»، وما أسماه «اختراع التراث» (ص١٧٤)، معتبرًا أن الفترة ما بين سنتي ١٧٨٠ و١٩١٤ هي ذروة التراثات المُختَرَعة، ومنها تطور التعليم الأساس، وابتكار المراسم الشعائرية العامة، وإنتاج النصب التذكارية العامة (ص١٧٦)، مميّزًا بين القوميات التي ظهرت في أواخر القرن العشرين، و«لم تعد مسارًا رئيسًا للتطور التاريخي»، بل غدت سلبية ومثيرة للنزاع والخلاف، وتلك التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وكانت «توحيدية وجسدت الحقيقة المركزية للتحول التاريخي»(ص١٨٠).

وفي باب التحولات الاجتماعية-الثقافية، ناقش المؤلف أفكار إرنست غيلنر (الفيلسوف وعالم الاجتماع والأنثروبولوجيا) وبندكت أندرسون، وميروسلاف هروش. ووصف كتاب غيلنر **الفكر والتغيير**(١٩٦٤) بأنه الأكثر نفوذًا وتأثيرًا (طُبع تسع عشرة مرة وبيع منه ١٦٠ ألف نسخة في سنة ١٩٨٣)، وتكمن أصالته «في مداه النظري الواسع». وهو ينقل عن غيلنر قوله «أنا حساس في العمق لسحر القومية الطاغي، وأستطيع أن أعزف بفمي نحو ثلاثين أغنية من فولكلور بوهيميا» (ص ١٨٣)، معتبرًا أن القومية مبدأ سياسي أساسًا، مفسرًا غياب الأمم والقوميات في العصور ما قبل الحديثة بالإشارة إلى العلاقة بين السلطة والثقافة، مؤمنًا بأن يكون لكل ثقافة دولة كي تحمي نفسها من الأخريات «وهذه هي القومية»، مميزًا بين ثقافات برية جامحة في مرحلة ما قبل القوميات، وثقافات مدجنة في الحقبة الحديثة (ص١٨٨)، مفترضًا -أي غيلنر- خمس مراحل «على الطريق من عالم الإمبراطوريات غير الإثنية والوحدات المصغرة إلى عالم الدول القومية المتجانسة»: نقطة الانطلاق؛ التحريرية الوحدوية القومية حيث تتعرض الحدود والبنى القديمة للضغط من الاهتياج القومي؛ انتصار التحريرية الوحدوية الوطنية والتدمير الذاتي، وفيها تنهار الإمبراطوريات المتعددة الإثنيات؛ و«الليل والضباب»، وهو تعبير نازي وفيها تعلّق

المعايير الأخلاقية، ويطبق مبدأ القومية الذي يتطلب وحدات وطنية متجانسة بنوع جديد من الوحشية، وتحل عمليات القتل والترحيل الجماعي محل الدمج والهضم؛ والمرحلة ما بعد الصناعية التي أعقبت سنة ١٩٤٥، وفيها «يؤدي مستوى مرتفع من إشباع المبدأ القومي، بمصاحبة وفرة عامة وتقارب ثقافي، إلى إضعاف، لكن ليس إلى اختفاء، خبث القومية» (ص١٩٠-١٩١).

في سنة ١٩٨٣، نشر أندرسن كتابه **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، وصف فيها الأمم بأنها «جماعات متخيلة»، مؤكدًا أن «القومية ظهرت قرب نهاية القرن الثامن عشر نتيجة تكثيف تلقائي لنقطة تقاطع معقدة بين قوى تاريخية منفصلة، وما إن وجدت حتى أصبحت نماذج يمكن محاكاتها في تشكيلة واسعة التنوع من البيئات الاجتماعية بواسطة تشكيلة واسعة من الأيديولوجيات ذات الصلة» (ص ١٩٤)، معرّفًا الأمة بأنها «مجتمع سياسي متخيّل». وهو متخيّل لأن أفراد حتى أصغر الأمم لن يعرفوا أبدًا إخوانهم، كما أنه متخيّل بوصفه محدودًا لأن لكل أمة حدودًا ثابتة ومعينة تقع خلفها أمم أخرى (ص ١٩٤).

ووفقًا لأندرسن، فإن التخيل لا يعني الاختلاق والتزييف (ص١٩٦)، لافتًا إلى الظروف التي تؤدي إلى ظهور مثل هذه الجماعات المتخيَلة، مُبتدئًا بالجذور الثقافية للقومية، ومستشهدًا بانحسار الجماعة الدينية والممالك الوراثية في أوروبا وما وفرته من حيّز تاريخي وجغرافي لنهوض الأمم في القرن السابع عشر (ص١٩٦)، ليخلص إلى أن «الخيال يزحف بطريقة صامتة وهادئة ومتواصلة لينتشر في الواقع ويخلق تلك الثقة المشهودة بوجود مجتمع غير مميز الملامح يعتبر من معالم الأمم الحديثة» (ص ١٩٩).

يناقش المؤلّف، في القسم الأخير من فصل الحداثة، أفكار ميروسلاف هروش كأول باحث أكاديمي عمل على التحليل الاجتماعي-التاريخي الكمي للحركات القومية في إطار منهجي مُقارَن، وربط تشكيل الأمة بعمليات التحول الاجتماعي، ولا سيما انتشار الرأسمالية وغيرها من العوامل. وقد عرف قارئ الإنكليزية كتابات هروش عبر كتابات هوبزباوم ونيرن ومثلهما غيلنر (صدر كتاب هروش **الشروط الاجتماعية للانبعاث القومي في أوروبا** سنة ١٩٦٨ في براغ، وتلاه كتابه **الأمم الأوروبية الصغيرة: أمم شمال اوروبا وغربها** سنة ١٩٧١).

في تحليله المقارن للتركيبة الاجتماعية للجماعات الوطنية بين الأمم الاوروبية الصغيرة، يتناول هروش أوضاع ثماني دول قومية كانت في بداية القرن التاسع عشر في أوروبا، بلغاتها الأدبية المتطورة، وثقافاتها الرفيعة وتجانُس نخبها الحاكمة إثنيًا، هذه الدول هي إنكلترا وفرنسا وإسبانيا والسويد والدنمارك والبرتغال وهولندا ثم روسيا، تجاورها أمتان بازغتان هما ألمانيا وإيطاليا المتطورتان ثقافيًا ومتجانستان إثنيًا، ولكن من دون سقف سياسي. وكان هناك في الوقت ذاته أكثر من ثلاثين «جماعة إثنية غير مهيمنة» يلفت هروش الانتباه إلى ارتباطها بشرق أوروبا وجنوبه، وشعورها باهتياج قومي (بدايات سنة ١٨٠٠) واكتشافها وجود نواقص ستزول بقيام أمة المستقبل. ويعدد هروش من هذه الحالات اليونان، إيرلندا، التشيك، الكروات، الفلمنك، الويلز، لاتفيا، إستونيا... إلخ، مطلقًا على هذه الحركات تسمية حركات وطنية، نابذًا وصفها بالقومية، فالقومية ليست سوى شكل من الأشكال الكثيرة للوعي الوطني التي ستظهر في مسار هذه الحركات (ص ٢٠٦ و٢٠٧ و٢٠٨).

يفرد المؤلف صفحات لنقد الحداثيين على يد دعاة البدائية والإثنية-الرمزية، وبعض الحداثيين أنفسهم. غير أنه يرى، على الرغم من ذلك، أن الحداثة تبقى العمود الفقري لبعض التحليلات البالغة التأثير والنفوذ في ما يتعلّق بالقومية.

الإثنية - الرمزية

يشير هذا التعبير - عنوان الفصل الرابع من الكتاب - إلى «مقاربة تشدد على دور الأساطير والرموز والذكريات والقيم والتقاليد التراثية، في تشكيل الإثنية والقومية وبقائها المستمر والتغيير الذي يطرأ عليها»(ص٢٥٧). ووفقًا لتعريف أبرز مناصري هذه النظرية، أنتوني سميث، فإن هذه المقاربة تشدد على الحاجة إلى إجراء تحليل للهويات الثقافية الجمعية على مدى حقب قد تدوم قرونًا عدة، معتبرًا أن «المشكلة في النظريات الحداثية... تتمثّل في كونها تقدم تعريفًا، لا للأمة بحد ذاتها، بل لنوع خاص من الأمم: الأمة الحديثة... ولذلك فهو جزئي ومتمركز على أوروبا اعتقادًا بتفوقها الثقافي، وما نحتاج إليه هو تعريف مثالي-نمطي للأمة، يتعامل معها بوصفها صنفًا تحليليًا عامًا يمكن تطبيقه من حيث المبدأ على القارات والعصور التاريخية كلها» (ص٢٦٥).

أمّا جون أرمسترونغ، فيشدد في كتابه **أمم قبل القومية** (١٩٨٢) «على أهمية المدة الزمنية الطويلة لدراسة القومية بهدف استكشاف ما يدعى الأمة»، نافيًا وجود الأمم قبل القومية، ومتفقًا مع أندرسن وهوبزباوم على أن الهوية الوطنية ليست سوى اختراع، في حين يغمز الأنثروبولوجي النروجي فريدريك بارث من ميول الجماعات بالتعريف عن نفسها ليس بما تملكه من سمات وإنما بالاستثناء تجاه الأجانب، وهو ما أدى الى نفور كثير من علماء الاجتماع من تحليل الهوية الإثنية بسبب تشابكها مع الولاءات الدينية (ص٢٦١-٢٦٢).

تعرضت النظرية الإثنية-الرمزية لانتقادات شتى، عرض مؤلف الكتاب خمسة منها، تراوحت بين اتهامهم بالارتباك المفهومي، وبإقلالهم من أهمية الفوارق بين الأمم الحديثة والمجتمعات الإثنية المبكرة، ونفي الحداثيين وجود أمم وقوميات في الحقب ما قبل الحديثة، وافتقار التحليلات الإثنية-الرمزية إلى التفاصيل التاريخية والصرامة التحليلية، إضافة إلى تشييئهم الأمم. ويخلص أوزكيريملي إلى أن الإثنية-الرمزية تدور حول الاستمرارية والعودة والاستحواذ أو الطريقة التي يقيد بها الماضي الحاضر (إسرائيل نموذجًا).

مقاربات جديدة

يسند المؤلف قوله بمرحلة جديدة من مراحل الجدل النظري حول القومية إلى ما شهدته نهاية ثمانينيات القرن العشرين من حجج وَصَفها بالجوهرية (مرحلة تفكك جمهوريات الاتحاد السوفياتي والدول المجاورة)، ودفق الدراسات النقدية تجاه التيار الكلاسيكي السائد حول القومية، وسعي الدارسين الى استشكاف طرائق جديدة للتفكر في الظاهرة الوطنية. وهو يلاحظ تأثر المقاربات الجديدة بالانعطافة الثقافية في العلوم الاجتماعية بسبب ظهور حركات اجتماعية جدية في الربع الأخير من القرن العشرين تحدّت التجانس المزعوم للثقافات والهويات الوطنية في الغرب. كما يعرض لطروحات الكاتبات النسويات وسعيهن إلى تقديم فهم للقومية يأخذ الجندر (النوع الاجتماعي) بالاعتبار عبر استكشافهن أمتهن على الصعد البيولوجية والرمزية والأيديولوجية. كما يعرض لتعقيبات الباحث الماركسي الفرنسي إيتيان باليبار، وتحديدات مايكل بيليغ في كتابه **قومية مبتذلة** (١٩٩٥)، ليكمل نقاشه للانتقادات الموجهة إلى المقاربات الجديدة تلك، ومن أبرزها عجزها عن تفسير العواطف الحماسية التي تولدها القومية، وجزئيتها وتشظيها، ومبالغتها في انحطاط الأمم والقوميات.

يؤكد المؤلف، في نهاية الكتاب الذي لم يأت قط إلى ذكر القومية العربية، على وجوب «أن نستمر في طرح الأسئلة، والتنقيب في عمق منطق القومية، والارتكاز إلى التقدم المفهومي والنظري الذي حققه السابقون، من دون أن نكتفي به، كي نزيل الضباب الذي لا يزال يلفها مع بزوغ فجر قرن جديد» (ص٣٨٣).

شمس الدين الكيلاني *

في تحوّلات مفهوم القومية العربية

الكتاب : تحوّلات مفهوم القومية العربية من المادي إلى المتخيّل

الكاتب : هاني عوّاد

مكان النشر : بيروت

تاريخ النشر : ٢٠١٣

الناشر : الشبكة العربية لأبحاث والنشر

عدد الصفحات: ١٩١

يُفصح هاني عوّاد بوضوح، في كتابه **تحوّلات مفهوم القومية العربية من المادي إلى المتخيّل**، عن أنّه يريد أن يقارب أبحاث المفكرين العرب في المسألة القومية من خلال منهجية تاريخية منفتحة على دروس المنهجيات الحديثة. ويبحث عن الخلاصة التي توصّل إليها هذا الفكر في تفحّصه المسألة القومية العربية، فيُعرِّف القارئ، منذ البداية، بالمشكلة التي صدمت الفكر العروبي وجعلته يواجه صعوبات الواقع العربي المتخلف والمجزّأ بالتحليق النظري والأيديولوجي. كان العرب يشعرون بهويتهم العربية منذ القرن الثالث هجري. وتردّد صدى هذا الشعور في خضم مواجهة الشعوبية، واحتفظوا به زمن العثمانيين، من دون أن يضطروا إلى صناعة الأيديولوجيا القومية لتبرير تلك المشاعر وقبل أن يشرعوا في الدعوة إلى الوحدة العربية. ولم تظهر بذور هذه الأيديولوجيا والدعوة إلّا في القرن التاسع، لتنضج في القرن العشرين. وهذا يعني أنَّ العرب كانوا يدركون، بلا توسطات نظرية وأيديولوجية، أنهم جماعة ذات هوية خاصة حتى وهُم تحت السيطرة السياسية العثمانية. ثم ظهرت لديهم اليقظة قومية

* باحث سوري.

في ثوبها الثقافي كإحياء أدبي ولغوي وتاريخي أولًا، لتأخذ ثانيًا شكلًا سياسيًا بارزًا، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، في سياق تشكيلهم الجمعيات الثقافية والسياسية، فركزوا نشاطهم السياسي القومي، في بداية هذه المرحلة السياسية، على مشروع الشراكة العربية-التركية التي تجمع بين فكرة لامركزية الدولة العثمانية والدستور الديمقراطي. لكن تجربة تحالفهم الصعبة مع جمعية الاتحاد والترقي التركية، وتنكُّر هذه الجمعية، بعد تسلُّمها السلطة في العهد الدستوري سنة ١٩٠٨، لعهودها الخاصة بمشروع الشراكة العربية-التركية الرامي إلى بناء دولة على أسس دستورية ديمقراطية، وانتهاجها بدلًا من ذلك سياسة التتريك، كلّ ذلك دفع النخب العربية إلى الاتجاه نحو مطلب الاستقلال واتحاد المشرق العربي، فكان المؤتمر العربي الأول في باريس سنة ١٩١٣، وهو المؤتمر الذي جمع قادة الجمعيات العربية، ولاسيما جمعية العربية الفتاة، ووجهها السياسي حزب اللامركزية العثماني، فكان المؤتمر بمنزلة المحطة المفصلية، إذ طرحت فيه تلك النخب فكرة الشراكة العربية-التركية الدستورية والحكم الذاتي للولايات العربية المشرقية. بعدها، انتقلت تلك النخب نحو المطالبة بالاستقلال واتحاد بلدان المشرق العربي، وانضووا تحت راية الشريف حسين لهذا الهدف، حتى إذا ما انفصلت بلاد المشرق العربي عن العثمانيين، عمل الانتداب الأجنبي على تجزئتها من الناحية الإقليمية، فأصبحت الكيانات الناشئة، مع الأيام، ثابتة بقوة استمرار مؤسسات الدولة القائمة وما صاحبها من تشكيلات إدارية وخصوصيات قطْرية، ومن دعم النظام الدولي لحدود الدولة القائمة. هكذا، اختلفت حال العرب في المشرق، في التجزئة الجديدة القائمة على أسس التبعية الكولونيالية، عن تقسيمهم إلى ولايات في العهد العثماني الذي قام في ظلّ التأخر التاريخي وسيادة العلاقات ما قبل الرأسمالية وما يرافقها من ركود اقتصادي وسياسي واجتماعي، لكنه ترك الحدود مفتوحة أمام تنقّل الأشخاص والسلع.

يراقب عوّاد شقاء وعي النخب القومية التي تحلم بالوحدة، لكنها تصطدم، منذ الربع الأول للقرن العشرين، بواقع نكبة التجزئة إلى جانب المشروع الصهيوني، ومعهما تلك القوة الدولية الكاسحة التي تفرض عليه وقائع جديدة بالقوة القاهرة. وأمام هذا الافتراق بين الحلم وكابوس الواقع المجزّأ، اتجه بعض المثقفين القوميين، كتعويض عن قتامة الواقع وبؤسه، نحو التحليق الأيديولوجي؛ فالمثقف القومي الذي برز في مرحلة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، وجد نفسه أمام دولة فعلية/ واقعية حديثة لا يعترف بها، ولا يتعامل معها بجدّية كي يناضل في سبيل تحويل مؤسساتها وأطرها القانونية لتلاقي إمكانية الانخراط في تجمع عربي على غرار التجمع الأوروبي على الأقل. تعامل المثقف القومي مع الدولة الوطنية/ القطرية (الواقعية) من جهة والدولة القومية التي يصبو إليها من جهة أخرى، كنقيضين لا جامع بينهما: **الأولى** تتخذ لديه موقع الشر المطلق، بينما يُنظر إلى الثانية، الدولة القومية، على أنها الخير المطلق، وكلٌّ منهما ينفي الآخر ولا يفضي إليه. لهذا، لا يرغب المثقف القومي في الانخراط في مشكلات الدولة الوطنية/ القطرية كي يجد سبيلًا يرتفع به نحو تكوين تجمّع عربي جديد من خلال تحولات مؤسساتها نفسها، بل يضع نفسه في موقع النفي لها، فيسخّر طاقاته كي يدمجها، بقرار ثوروي، بدولة أخرى ولو بالقوة، على طريقة محمد عزة دروزة، أو بالدولة القاعدة، على طريقة نديم البيطار. هذا الافتراق والتجافي بين الواقعي والتخيُّلي، بين صعوبات الواقع الذي تجابه الوعي القومي وبين سلاسة اليوتوبيا تبزغ الأيديولوجيا وتستطير، وذلك طردًا كلما اتسعت تلك الفجوة

بين الواقع والمثال من أجل تغطية تلك الفجوة بينهما أو من أجل علاجها.

انطلاقًا من ذلك، يتناول عوّاد بالتحليل تحولات الأيديولوجيا القومية العربية الكبرى في تعرجاتها الثلاثة، فينمذجها في أربعة مفكرين هُم على التوالي: محمد عزة دروزة في اللحظة الفكرية الأولى، ونديم البيطار وقسطنطين زريق في اللحظة الأيديولوجية الثانية، وأخيرًا عزمي بشارة في اللحظة الثالثة التجديدية النقدية التي فتحت خطًا جديدًا أنهت فيه التنابذ بين القومي والديمقراطي. ولقد ترك عوّاد جانبًا اللحظة الأولى لانطلاق الفكرة العربية التي عبّر عنها خير تعبير المؤتمر العربي الأول سنة ١٩١٣ في باريس، وكان أبرز من حضره عبد الغني العريسي وعبد الكريم الخليل ونجيب عازوري وتوفيق السويدي وعبد الحميد الزهراوي، وخلت مقرراته من الديباجات الأيديولوجية التي سنصادفها لدى قوميي الثلاثينيات والأربعينيات، أمثال دروزة، على الرغم من حضوره المؤتمر، وزريق والأرسوزي وعفلق. ركّز المؤتمر في مقرراته ومقالات أغلب المشتركين فيه على السياسة القومية لا على التبريرات الأيديولوجية. وعبَّر عن المشاعر العمومية للعرب، مشاعر الإنسان العربي العادي، من دون تضخيم في العنصر الأيديولوجي، فكان شغله الشاغل الشأن السياسي العربي ومصير العرب السياسي في الدولة العثمانية ومكانتهم فيها والخيارات الممكنة الأخرى المفتوحة أمامهم. ومزج بين الفكرة العربية والديمقراطية واللامركزية العثمانية. عقب هذا المؤتمر، انتقل الفكر القومي في بداية القرن العشرين، على أثر ابتلائه بالانتداب والتجزئة، إلى السياسة العملية التي يمكن تلخيصها بالشعار التالي: الاستقلال الوطني نحو الاتحاد كصيغة للتجمع العربي المرتقب. ولخّصت مقررات المؤتمر الوطني السوري سنة ١٩٢٠ وعي تلك النخب بمسألة الجمع بين الدستورية والاتحادية. وقد عبّر زين نور الدين زين عن توجّهات أصحاب الفكرة العربية آنئذ، حين قال: «كان قادة العرب يؤمنون بأنه يستحيل على الحكومة التركية أن تدير إدارة فعالة شؤون إمبراطورية مترامية الأطراف تتألف من قوميات وشعوب ولغات مختلفة متباينة في العادات والتقاليد، إذا كانت الحكومة مركزية، كانوا يرغبون في أن يروا قيام حكومة دستورية ديمقراطية تمثّل جميع طبقات الشعب تمثيلًا حقيقيًا؛ فقد كانت الحكومة التركية، آنذاك، حكومة دستورية بالاسم لا بالفعل. ذلك لأن العناصر البشرية المختلفة التي كانت تقطن الإمبراطورية العثمانية لم تكن تتمتع بالحقوق نفسها، وبالإمكانات نفسها التي كان الأتراك يتمتعون بها»[1].

يطرح عوّاد في فصول كتابه إشكاليّتين رئيستين: تتساءل **الأولى** عمّا إذا كان الفكر القومي العربي قد أجرى –ضمن صيرورته الثقافية– نقدًا داخليًا استطاع من خلاله مواكبة مشكلات الواقع العربي على مدار القرن الفائت؛ وتنظر **الثانية** في قدرة الفكر القومي العربي، عبر إنتاجه المعاصر، على تشييد مشروع سياسي اجتماعي يعيد التفكير في قضيّته المتمثّلة في بناء أمّة حديثة. ويتفرع من ذلك سؤالان: هل تجاوزت الفكرة القومية العربية في أطروحاتها العقبات المعرفية ليتيسر لها وصل ما هو منقطع بين ما تنطوي عليه أيديولوجيتها من أحلام وبين واقع التجزئة الصلب، وذلك بالتوصل إلى استراتيجيا ملائمة تردم الهوة بين الممكن والطموح، وكيف جدّدت صلتها بواقعة الدولة الوطنية/ القطْرية؟ وهل مازال يحكم علاقتها بهذه الدولة النفي والإنكار من دون استراتيجيا مجدية للعمل على تكوين تجمّع عربي فعال يكون له دور مهم في العالم، أم أنها ردمت تلك الفجوة، وجدَّدت علاقتها بالواقع بطريقة

مختلفة بحيث أصبحت لديه الدولة القطْرية واقعة لا مناصَ من التعامل معها بصورة جدية؟ ومن ثم يحيل عوّاد تلك الأسئلة والإجابات عنها إلى مناقشة نتاجات أربعة مفكرين من أعلام الفكرة العربية هُم: دروزة، ثم حلقة قسطنطين زريق – ونديم البيطار– ويتوج بحثة بدراسة أطروحات الدكتور عزمي بشارة التجديدية التي زاوجت بين الديمقراطية والمسألة القومية بطريقة تجعل الواحدة منهما تحيل إلى الأخرى في مشروع حداثي يرتكز على المواطَنة وعلى مفهوم أمّة المواطنين. ويحاول عوّاد، في تناوله الفكر القومي العربي، أن يقاربه في صيرورته التاريخية في سياق علاقته المعقدة بـ«مشكلات» الواقع العربي الحقيقية، وفي تحولاته الأيديولوجية في خضم مواجهته لذلك الانفصال بين الدولة الواقعية والدولة المُتخيلة، وإدراكه العميق للفجوة الحضارية التي باتت تفصل واقع العرب القومي عن أوروبا.

دروزة:
البحث عن الأصول/ الجوهر

قدّم عواد في الفصل **الأول** فرضيات جديدة عن مساهمة دروزة النظرية في تشكيل الأيديولوجيا القومية العربية، فاعتبر في الفرضية **الأولى** أنه «نموذج لمفكر يسترجع التاريخ ليرفض الحاضر»، وأنه قدَّم خلاصة لصيرورة «الفكر القومي العربي في بداياته» ضمن خصوصية فلسطينية تفتقر إلى سلطة مركزية وإلى دولة، في خضم مواجهة الكولونيالية التي حرمت فلسطينَ بناء كيانها الخاص حتى في ظل الانتداب كحال لبنان وسورية والأردن، فيضطر دروزة جرّاء ذلك إلى استنطاق «الثقافة القومية» في مواجهة حالة الاستعمار الكولونيالي والاستيطاني المركّب. ويأخذ عوّاد عليه أنه تمثّل، في أثناء تشكُّل المنظومة الصهيونية، النموذج الذهني الذي قدمته إليه هذه المنظومة عن نفسها، وشكّل أيديولوجيته القومية بناء عليها، وأقام، على هذا الأساس، نموذجًا للقومية في صورة الجوهر العربي المتمثّل في الجنس العربي. أمّا الفرضية **الثانية** التي تحمل نوعًا من المجازفة النظرية، فتتمثّل في اعتقاد عوّاد أن «تمثُّل النموذج القومي عبر مرآة الصهيونية سوف يعكسه إلى حدٍّ بعيد في قراءته للتاريخ»، فكتب: «نفترض في هذا البحث أن دروزة في أثناء تطور وعيه القومي، تأثر بقوة بالترسيمة الذهنية الأولى للصهيونية، كما تمثّلها واستبطنها لتشييد فكرته عن القومية العربية في المجال الفلسطيني»، وذلك تحت ضغط الاستعمار الذي لا يترك للمقاومين فرصة التعرف إلى تخيلهم لنفسهم» (ص ٢٢ – ٢٤).

استخدم عوّاد في بحثه المنهجيات الحديثة، الفلسفية منها والأنثربولوجية، بشأن المُتخيَّل والصورة، وهي التي خطت خطوة كبيرة مع دلتاي وباشلار وكون، من دون إغفال العروي. وقد عمل دروزة على تأصيل الرابطة القومية على مفهوم «الجنس العربي»، وهي الصورة نفسها التي عكستها، برأيه، الصهيونية في خطابها عن نفسها. وشيّد قوميته في نموذج ذهني قائم على فكرة الجنس العربي، أو على جوهر جنس عربي ثابت صلب مضاد لجوهرية جنس يهودي. ولقد أخذت هذه الفكرة من دروزة –بحسب عوّاد– ستة كتب: **دروس في التاريخ العربي منذ أقدم الأزمنة حتى الآن؛ تاريخ الجنس العربي؛ عصر النبي وبيئته قبل البعثة؛ العرب والعروبة في حقبة التغلب التركي؛ نشأة الحركة العربية الحديثة؛ الوحدة العربية**. وكان هدف دروزة في توحيده الجنس العربي بالسامي هو «إقصاء» الآخر اليهودي. بل يذهب عوّاد في فرضياته إلى حد أبعد، عندما يؤكد «أن الفكرة القومية كما تمثّلها دروزة عن الصهيونية، كانت بمثابة النظارة التي قرأ وكتب من خلالها تاريخ الدعوة الإسلامية في مرحلتها

الأولى، حتى طالت نبي الإسلام، ليحرص على إثبات نقاء دمه» (ص ٣٢ و٣٦).

لعل تركيز بحث عوّاد على أصل تصورات دروزة القومية في تأثير الصهيونية الانعكاسي جعله يُهمل الجوانب الأخرى لفكر دروزة المنتمي إلى جيل القوميين العقائديين من العرب الذين برزوا في ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته، وإلى أصحاب العقائد والأيديولوجيات الصلبة؛ إذ إن دروزة كان ذا فكر منتمٍ، إلى حد كبير، إلى التربية الفكرية ذاتها التي كانت لجماعة عصبة العمل القومي، ولزكي الأرسوزي وعفلق، وأيضًا لقسطنطين زريق، وكان ذلك متماشيًا مع إطلالة الفكر الفاشي والعنصري في الغرب في ثلاثينيات القرن العشرين، ووجد من يمثّله في بلادنا، أنطون سعادة وجماعة مصر الفتاة، كما تزامن مع بروز الطبعة الأولى من تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا لمصلحة عصبة نخبوية احتكرت تمثيل الإسلام، مع نشأة جماعة الإخوان المسلمين على يد حسن البنا سنة ١٩٢٨، وكذلك مع بروز الأيديولوجيا البلشفية الشيوعية التي وجدت لها استطالات في البلاد العربية.

كان عقد الثلاثينيات العصر الذهبي عالميًا وعربيًا لظهور المجموعات العقائدية المتشددة والأحزاب العرقية، مع التعلق الشديد بالزعامات الملهِمة. وفي هذا المناخ، عاش دروزة الذي لا يمكن أن نحصر جهده في التركيز على تأثير عامل واحد، ولا على بُعد واحد. لقد دشن دروزة، من بين المفكرين القوميين العرب، حقبة التبشير بـ«الوحدة الاندماجية»، والتعويل على الزعيم الملهَم وعلى استخدام القوة لإنجاز هذه الوحدة. هذه هي الثلاثية التي بقيت تلازم الفكر القومي حتى سبعينيات القرن العشرين، وما زالت تجد لها أصداء بين القوميين إلى الآن!

نديم البيطار: آليات بناء دولة الوحدة

يذهب عوّاد إلى أنه إذا كان نديم البيطار قد مضى إلى الحدّ الأيديولوجي الأقصى من علمانيته القومية ومن افتراضاته ذات الطابع البنيوي المغلق على نموذج ثابت لطريق الوحدة، إذا صحَّ التعبير، فإن قسطنطين زريق، ممثلًا للاتجاه الثاني، ذهب إلى نقيض النظرة الثابتة البنيوية للتاريخ، إذ أدرك الحوادث في سيولتها وتحوّلاتها ضمن محطات تاريخية كبرى، جعل فيها من حاضر الغرب مستقبلًا للعرب. وردَّ زريق القومية العربية -بحسب عوّاد- إلى دائرة الأخلاق لا إلى دائرة السياسة، وحصرها في الحيّز الخاص، وأقصاها عن الحيّز العام. لم تكن هذه النقلة لتجري لولا أنَّ زريق استبدل الدعوة القومية بدعوة أخرى للتحديث، واقتبس الأساليب الحديثة في تطويع واستغلال الموارد والإنتاج والتنظيم، واللحاق بركب الشعوب المتقدمة تقنيًا وعلميا؛ فالآلة، برأيه، هي التي تحرك المجتمع وتضمن له الحرية والاستقلال! ولعلنا نستطيع هنا أن نقول، على هامش بحث عوّاد، إن زريق وضع القومية بأحد تجلياتها في سياق التحديث، ولهذا رفض الحديث عن أمة عربية في وقتنا الراهن -على الرغم من قوله بالرسالة الخالدة التي اقتبسها عنه عفلق- أو في الماضي السحيق على طريقة الأرسوزي وعفلق، بل سلك الطريق الذي سلكه الدكتور عزمي بشارة، في ما بعد، عندما ربط تشكّل الأمة زمنيًا وتكوينيًا بالحداثة.

درس عوّاد في الفصل **الثاني** خطاب نديم بيطار القومي الذي نقل مركز الثقل في بحثه من الأمّة إلى السلطة، في سبيل الوصول إلى «قانون» نشوء الوحدة القومية وشروطها الناجعة. غير أن البيطار ينتسب بحق إلى الحقبة الناصرية، إذ طابقت نظريته «الوحدوية» النموذج «الناصري»: الدور

المركزي لمصر الوحدوية، وزعامة عبد الناصر الملهمة والمحركة لها، وذلك حين انتقل النظر في زمن عبد الناصر إلى مستوى جديد من العلاقة في الواقع، كانت تبدو فيه دولة الوحدة قريبة المنال، وراهنة بمعنى أنها أصبحت ضرورية وممكنة، ثم انتقلت بفضل انخراط مصر بقيادة الزعيم عبد الناصر في مشروع الوحدة من مجال الأحلام إلى مجال الممارسات التاريخية، ولا سيما بعد تحقيق الوحدة بين مصر وسورية (٢٢ شباط/ فبراير ١٩٥٨). غير أن عوّاد وضع البيطار إلى جوار قسطنطين زريق، ربما على سبيل المقارنة، أو ربما لأنه توسم فيه مفكرًا للحقبة نفسها وللتربة الأيديولوجية نفسها التي ينتسب إليها زريق. كما وضعه في مصاف «الجيل الثاني» من المفكرين القوميين العرب، وإن وقف في وقت مبكر على الحد الفاصل بين التربتين الفكريتين للجيلين الأول والثاني، أي «الحقبة الكلاسيكية التي نظرت إلى مقومات القومية في العالم العربي من لغة وتاريخ ودين، مركِّزة على السؤال التنويري الأخلاقي، والحقبة الجديدة التي ركزت على تقنيات السلطة وغاصت في ميدان سوسيولوجيا المجتمعات العربية المتعددة» (ص ٥٠).

يعود الكاتب إلى الجيل الثاني الذي أوصل الفكر القومي العربي، في صيرورته وجدله مع مشكلات الواقع، إلى تجاوز تركيز الجيل الأول على العناصر الأولية المشكّلة للأمة: اللغة والتاريخ والثقافة المشتركة، لينصبَّ اهتمامه على البحث في الدولة والسلطة القوميتين. فكان نديم البيطار نموذجًا للمفكّر الذي انتقل في بحثه إلى القوانين الناظمة لعملية التوحيد القومي، أو التي تتحكم في طريقة قيام الدولة-الأمة، بدل البحث عن مقوّمات الأمة، وعن أصولها وعوامل تكوّنها، أكان في اللغة أم في التاريخ أم العِرق.. إلخ. وقد توصّل إلى تلخيص تلك القوانين في ثلاثة مبادئ هي: إقليم قاعدة يرتكز عليه العمل الوحدوي، وسلطة مشخصنة تقود عملية التوحيد وتحشد الجمهور، وخطر خارجي يحفز على الوحدة ويدفع الدولة القطْرية إلى التجمع.

قرأ البيطار تجارب الأمم، وخلص إلى «أن الأمة ليست سبب الدولة بل نتيجتها. فالدولة هي التي خلقت الأمة، وليست الأمة هي التي خلقت الدولة»، فتجاوز بذلك الفكرة القديمة التي تُرجع نشوء الدولة القومية إلى يقظة الشعور القومي أو إلى هوية قومية سابقة. وقد دفع هذا القلب للأطروحات إلى صوغ فكرة الهوية بطريقة تنزلها من عليائها إلى أرض السوسيولوجيا، فغدت الهوية لديه -في أحسن أحوالها- «طرق تفكير وشعور وسلوك متماثلة ومهيمنة نسبيًا، وتتغير مع حركة التاريخ وتحولاتها الجذرية»، مع قوله بتعددية التواريخ. ويضيف إلى قوانينه تلك تأثير النكبة الفلسطينية في بعث الروح الوحدوية والتغيير. غير أن عوّاد يرى أن «قوانين» نديم البيطار نفسها يمكن أن تُستَخدم لتوطيد الدولة القطْرية وزعامتها، «أي إن الآليات التي يستنبطها البيطار لدراسة نشوء الدولة القومية قد تُستخدم.. لتدعيم الدولة القطْرية». وهو يتساءل: «ماذا لو لم تتوافر تركيبة (السلطة-الأيديولوجيا الانقلابية). ويجد أن لا إجابة حاسمة عن هذا التساؤل عند البيطار! لهذا، ينظر إلى قول البيطار إنه لا بد من أيديولوجيا انقلابية وحدوية، على أنه شكل من أشكال العودة إلى المفهوم التقليدي للقومية العربية (ص ٦٣). ويلاحظ أيضًا أن جيل البيطار قد أهمل في تركيزه على سلطة الدولة دور الشعب والجمهور، وذلك لاعتقاد البيطار أن وعي الجماهير منصرف نحو الحاجات المباشرة واليومية. الإنتلجنسيا وحدها هي التي تأخذ هذا الواقع التاريخي وتغيّره لأن وعيها يتجاوز اليومي والحاجات المباشرة، ويرتفع نحو الأفكار الكبرى والتصورات المستقبلية، وذلك لتجديد المجتمع والإنسان نفسه. يرى عواد أنَّ البيطار استلهم

الروح النتشوية في لجوئه إلى المنهج التاريخي المقارن، وأنّه ينفي التاريخ الكلي لصالح التاريخ المتعدد وتبرز لديه فكرة «العود الأبدي» النتشوية تحت سلسلة «التاريخ كدورات أيديولوجية». كما يشير الكاتب بطريقة خاطفة، ومن دون تعمق، إلى تجاهل البيطار مسألة الديمقراطية. وباختصار، فإن جديد البيطار– لدى عواد – في قراءة التاريخ، هو ارتكازه على الموقف النتشوي، وتبيئة هذا الموقف عربيًا (ص ٧٠ – ٧١).

قسطنطين زريق، العلم والتقنية واستعارة حاضر الغرب

ينتقل عواد إلى قسطنطين زريق الذي قام، خلافًا للبيطار، باستبعاد المنهج البنيوي اللاتاريخي لمصلحة التوقف في المنهج التاريخي، ثم أحال الفكرة القومية العربية إلى السلّم التاريخي الذي يقف الغرب في ذروته ليقتبس نموذجها من حداثته.

درس عواد قسطنطين زريق تحت عنوان «من القومية إلى الأداتية: طروحات النهضة العربية عند قسطنطين زريق»، فوجد أنه تجاوز في كتابه **نحن والتاريخ** مسألة الهوية العربية إلى قضية التقدم الحضاري، وعمل فيه على التبشير بالإنجاز الحضاري الغربي: العقلانية والأداتية وتنظيم المجتمع وترتيبه على نسق منظّم، مقدمًا بذلك تصورًا خطيًا للتاريخ، وغافلًا عن أشكال من الهيمنة أفرزتها العقلانية الحديثة. لكن عواد اعترف لزريق بأنه حمل في وقت مبكر تصورًا للقومية أكثر نضجًا من معاصريه، وذلك في كتابه **الوعي القومي**، إذ نبّه زريق إلى أن الظاهرة القومية مرتبطة بالحداثة التي ولدت في أوروبا، فالقومية لم تولد منذ بداية التاريخ بل ربطها بالزمن الحديث: «فهي قائمة فينا بالقوة، أي إمكانًا وقابلية، لا (بالفعل)..» (ص ٨٥)، واعتبر القومية بنت اليوم، وهي وسيلة للبناء لا غاية في حد ذاتها. ولا بد لها كي تتحقق من تنظيم ونظرية قومية ونخبة ملائمة. بل يرى عوّاد أن زريق لم يطُل به الزمن حتى ركّز جهوده الفكرية على مسألة التحديث، وغدا يفكر بطريقة تقنوية، معطيًا اقتباس التكنولوجيا وما يرافقها من سلوك وانضباط أهميتها الكبرى، ولم يعطِ اهتمامًا موازيًا للمسألة السياسية وللحكم الديمقراطي الرشيد. ثم إنَّ تمسكه بضرورة النظرية القومية حوَّل هذه النظرية إلى مصاف العقيدة، وجعلها على التصاق بالقيم الروحية، وعاملًا مطهرًا للروح، فغدت القومية لديه بمكانة عقيدة تتسع لتشمل الحياة بأوسع معانيها. وهذا طبيعي إذا عرفنا أن زريق هو الذي سبق عفلق في القول بـ«رسالة خالدة» للأمة العربية، وأخذها عنه الأرسوزي. ومن هنا، كما يقول عوّاد، اقترنت النظرية القومية لديه بالتربية/ الأخلاق.

لا ينسى عوّاد تذكيرنا بانفتاح زريق على تجربة الغرب في الحداثة، ودعوته إلى اقتباس وسائله وتقنياته للتقدم العربي. وقد دلل على ذلك بالقول إن وراء اقتصاد الغرب علم الغرب، أو طريقته في التفكير، ووراء علم الغرب فلسفته. ويحتل اقتباس التقنية، وما يصاحبها من تدريب للعقل في كل مجالات الحياة، مكانة مهمة في برنامجه للتحديث. وظن زريق –كما يقول عوّاد– أنه بدعوته إلى اقتباس التقنية والآلة يعوض عن مسألة الهوية التي جعلها في الحيّز الخاص (ص ١٠٧).

كان يمكن لعوّاد أن يدلنا على ما يجمع بين هؤلاء الثلاثة: زريق والبيطار ودروزة، وهو إعطاؤهم أهمية قصوى للأيديولوجيا الجامعة في نظرياتهم القومية، وفكرة النخبة الطليعية التي تحمل هذه الأيديولوجيا، واستصغار الجمهور، وإهمال المسألة الديمقراطية.

أطروحات عزمي بشارة التجديدية: الديمقراطية مشروع العروبة

بحث عوّاد، في كتابه الذي بين أيدينا، في ثلاثة مستويات لخطاب بشارة: حاول **أولًا** فهم مراجعة بشارة لفكرة القومية العربية، بوصفها جماعة مُتخيَّلة يؤسس لها المُتخيَّل الذي يتأسس على أدوات تخيُّل حديثة، مادته اللغة، ليصبح فعل التخيُّل الجمعي مشروعًا سياسيًا لبناء أمة مواطنية حديثة؛ وعمل **ثانيًا** على استكشاف طبيعة الإنجاز الفلسفي الذي حققه بشارة عبر تأصيله جدلية العلاقة المركّبة بين القومي والديمقراطي في المجال العربي، بحيث تخرج القومية العربية من ميدان النظر إليها كأداة أو غاية، كما كان يتعامل معها القوميون العرب سابقًا، إلى صيرورة حداثية لا يمكن فصلها عن مركّبات الحداثة الأخرى مثل الديمقراطية؛ ورصد **ثالثًا** تجديد بشارة النظري في الفكر القومي العربي، وذلك بقلب مقولة دعاة القومية العربية الكلاسيكية: أمة ممتدة من المحيط إلى الخليج، لتصبح في أنضج لحظة من الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي أممًا مواطنية وقومية ثقافية جامعة (ص ١١٤).

قرأ عوّاد باغتباط العارف المحطة الفكرية التي دشنها بشارة، ووجد في أطروحاته «القومية» نقلة معرفية وسياسية تؤسس لمرحلة من التجديد الفكري، فيها الكثير من الأجوبة عن المسائل التي تركها الفكر القومي وراءه تتراكم بلا حل. وهو يوضح في دراسته كتاب بشارة **المسألة العربية** أنه يمكن عدّ دراسة عزمي بشارة الأكثر تقدمًا في صيرورة الفكر والخطاب القومي العربي، ولا سيما بعد نجاحه في تركيب علاقة بين المسألة الديمقراطية من جهة والمسألة القومية من جهة أخرى. وهو ما عجز عنه أسلافه ومعاصروه من القوميين والديمقراطيين. ويوضح أن صوغه مفهوم المجتمع المدني شكّل لب دراسته عن المسألة العربية، ذلك أنَّ المفهوم المعياري للمجتمع المدني لم يكن في سيرورة الحداثة في الغرب إلّا وجهًا آخر للأمة، وهما -أي المجتمع المدني والأمة- وليدا العملية التاريخية نفسها، والمجتمع المدني في الغرب هو مرحلة متطورة من الأمة. من هنا يراقب بشارة ما أفضى إلى «المسألة العربية»، تلك المسألة التي تتمثّل في أن «أكبر قومية معاصرة لم تحظ بحق تقرير المصير بالتحول إلى أمة ذات سيادة، ولم تحظ بحق تقرير المصير بالتحول إلى أمة من المواطنين» (ص ١٢٨).

لقد تجاوز بشارة في مشروعه العائق الذي عاناه القوميون والديمقراطيون العرب، وذلك بالعمل على تركيب علاقة حميمة بين القومية والديمقراطية في المجال العربي تحيل كل واحدة منها إلى الأخرى. كما وقف ضد استيراد النماذج الجاهزة من الديمقراطية من دون أن تؤخذ بالاعتبار مسألة بناء الأمة، وضد فريق رأى أن مسيرة طويلة تنتظرنا للانخراط فيها، ولأن مسيرة طويلة من البناء تسبق التفكير في صوغ نظام ديمقراطي![٢] وأنه لا بد من قيام حركة وطنية بالتوازي مع فرض مبادئ تشكّل وعاء يمنع التفسخ إلى هويات محلية، ويقطع الطريق أمام استثمار سياسات الهوية؛ ذلك أن التعددية بلا أطر مرجعية ترافق عملية البناء تعني تعميقًا للصراع الطائفي والإثني والعشائري. وعنده أن الشرط الأول للديمقراطية هو الوعاء الذي يحتويها، والبنية التي تشكّل فيها أو تُبنى من خلالها، فإذا كانت أغلبية الحالات الديمقراطية قد نشأت بعد استكمال تشكّل الأمة، فإن من المفروض في الحالة العربية أن يقع استدراك الفوات التاريخي بالتزامن بينها.

يقول عوّاد إن «الجمع بين مركّبي المفهومين هنا، لا يتأتى إلّا بإدراك النقلة التي أجراها المؤلف في فهم القومية بوصفها صيرورة بناء الأمة وليس بوصفها غاية أو أداة كما نُظر إليها سابقًا. وعندما تصبح القومية العربية صيرورة، لا يتسنّى عندها

النظر إليها إلّا بوصفها مركّبًا من مركّبات الحداثة، لا يجوز فصلها عن المركّبات الأخرى كالديمقراطية. إذن، فالقومية العربية صيرورة، والديمقراطية صيرورة أخرى، والحداثة هي الصيرورة الكبرى التي تتفاعل فيها مركّباتها تفاعلًا يفضي إلى مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج. وتوصل بشارة عبر نقده للمفهوم الدارج للمجتمع المدني إلى الفصل نظريًا بين الأمة والقومية، إلّا أن صيرورة المجتمع المدني فصلت بينهما لتصبح المواطنة هي تذكرة الدخول إلى الأمة؛ فالأمة لديه هي مجموع المواطنين الذين يشكلون سيادة، أو على الأقل أولئك الذين يطمحون إلى بناء السيادة.

ويرى عوّاد أن بشارة طوّر أطروحة أندرسن بالقول إن اعتبار القومية جماعة مُتَخيلة لا يكفي للتعبير عن خصوصيتها، ويلزم للتخصيص والتعميم أمران: **الأول** أدوات التخييل، و**الثاني** تخيل حدود سياسية وإدارية ولغوية وجغرافية. لكن أكثر التعريفات خصوصية للقومية هو تخيُّلها ذات سيادة وذات إرادة سياسية، وهو البُعد الكفيل بتعريف القومية وإعادة تعريف الأمة، والذي يجعل اللقاء بين فكرة الأمة وفكرة القومية أمرًا طبيعيًا. ويتوصل بشارة بمنهج متماسك إلى أنه لا يمكن تحقيق الديمقراطية في الفضاء العربي إلّا بالتمسك بالهوية العربية، وهي الرابطة الحداثية الوحيدة التي تجمع أغلبية المواطنين، فتبرز لدينا معادلة جديدة: القومية العربية ضرورة للديمقراطية العربية. والهدف إذن هو الديمقراطية، والقومية ضرورة متلازمة لأي مشروع وطني عربي ديمقراطي يحقق المواطنة. إنها المسألة العربية كما يلخصها بشارة: «أكبر قومية معاصرة لم تحظ بحق تقرير المصير بالتحول إلى أمة ذات سيادة، ولم تحظ بفرصة الصراع -بعد ذلك- للتحول إلى أمة المواطنين»[٣].

يشير عوّاد إلى أن بشارة قدّم مفهومًا أو تصورًا نظريًا عن الـ «نحن» السياسية، في الـ «نحن» الثقافية المتمثلة في القومية، مع التذكير دائمًا بأن هذا التمييز خاص بالقوميات المتأخرة التي لم تحقق نفسها سياسيًا بعدُ. وتحيل القومية إلى الجماعة المُتخيلة أو الحاضنة الثقافية التي ينتمي إليها الأفراد. على هذا الأساس، فإننا هنا أمام نوعين من الـ«نحن»، الأول سياسي مبدأه المواطنة، والثاني ثقافي ومركزه الشعور، ولا شك في أن الثورات العربية أعادت إثبات حقيقة هذا الشعور، إذ تدحرجت الثورة التونسية مثل كرة النار لتعم العالم العربي[٤]. بالتالي، يتخذ نضال الحركات الوطنية في الحالة العربية اتجاهين: **الأول** يدفع بالهوية الثقافية، القومية، في مواجهة الروابط ما قبل القومية. و**الثاني** يدفع بالنضال السياسي إلى تحقيق مبدأ المواطنة القائمة على الحقوق الفردية. والمهم هنا أن الطريق إلى بناء الأمة والتسريع في تشكيل المواطنة هو الديمقراطية الليبرالية، لأنه الطريق الوحيد الذي نعرف أنه يتعامل مع الأفراد بوصفهم أفرادًا، بغضّ النظر عن انتماءاتهم العضوية والثقافية. من هنا، فإن هناك صيروتين، صيرورة تشكّل الأمة على أساس المواطنة، استنادًا إلى الأيديولوجيا الديمقراطية، وصيرورة الهوية الثقافية الضامنة للبقاء في مسار الحداثة. وتجمع الصيرورتان صيرورة كبرى تتلاقيان فيها في سبيل إرساء «مجتمع مدني» نحو الداخل، وأمة نحو الخارج (ص ١٥٥).

لم ينظر بشارة إلى العروبة كحتمية بل هي، كما يذهب عوّاد، خيار ممكن لو أن الدولة القطْرية العربية نجحت في عملية بناء الأمة. لكن الدولة، على العكس من ذلك، انغرست عموديًا في المجتمع، في الروابط ما قبل القومية. ولم تجسد بيروقراطيتها العقلانية بقدر ما حافظت على العلاقات الموروثة. لذلك تصبح العروبة خيارًا سياسيًا ضروريًا، لا بد للحركات الوطنية من

رفعها كسقف مرجعي للإجماع من أجل حلّ الأزمات الهدامة. ويلحظ عواد كيف عالج بشارة المسألة العربية بوجهيها، **الأول** المتعلق بضرورة التمسك بالهوية العربية بوصفها صمغًا لاصقًا يأوي التعدد الهوياتي في المجتمعات العربية، و**الثاني** المتعلق بإعادة التأسيس لمسألة بناء الأمة على مستوى الدولة القطْرية. ويؤكد عوّاد هنا أن توجيه بشارة النظر نحو حدود الدولة القطرية هو نقلة أساسية في الخطاب القومي العربي تُدرج في باب التجديد، لأنّ الفكر القومي العربي التقليدي نبذ الدولة القطْرية، ولم يعرف كيفية التعامل معها فكريًا إلّا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة أو كإرث استعماري، وبالتالي لم يطور نظرية في الحكم ولا مطالب دستورية، ولا توقعات عن الدولة القائمة. وبالمجمل، هرب المثقف القومي التقليدي من نظرية الدولة. ويعود ذلك إلى مساواته بين شرعية الدولة العربية القطْرية وبين وجودها. وقد أدى عدم الاعتراف بشرعية الحدود القطْرية إلى تعامله معها على أنها غير موجودة، فأنتج مقاطعة للميدان السياسي الجديد نشأ عليه. وهذا بدوره أدى إلى الفصل بين الأمة والمجتمع المدني، ما قاد القومية إلى التحول إلى أيديولوجية حزب أو دولة، وإلى توكيل التحديث إلى الدولة التسلطية (ص ١٢٥). ولعل بشارة يتلاقى في ذلك جزئيًا مع المثقفين المغاربة الذين نظروا بتحفظ تجاه موقف المشرقيين العدائي والمتجاهل للدولة القطْرية أو الدولة الوطنية، بينما نظر المغاربة إليها كإنجاز لا بد منه للتطلع إلى تجمع عربي. وفي سياق تحليله موقف بشارة هذا، يقارن عوّاد أطروحة بشارة بأطروحات القوميين العرب السابقين، ويجد أنها أدت إلى المساواة التي أنشأها القوميون السابقون بين الفكرة القومية والوحدة الاندماجية، ولم يفكروا بممكنات أخرى، وذلك لنبذهم الدولة القطْرية، وتشييدهم مشاريع أخرى تتجاهل الوقائع السياسية للدولة الوطنية/ القطْرية، وهو أمر يقود «إلى مغادرة المفكر القومي العربي الميدان السياسي، والتقوقع خلف الأوراق والكتب حينًا، والانزواء خلف أحزاب وتشكيلات شعاراتية، وكل هذا وذاك باسم الجذرية» (ص ١١٥). والحال أن الدولة القطْرية/ الوطنية هي أمر واقع، فكان لا بد للخطاب القومي من التعامل مع مسألة تعدد الأمم الذي خلفته الحدود القطْرية. يرى عوّاد أنَّ التطور الذي يمثّله بشارة في أنضج لحظة من الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي يتمثّل في قلب مقولة القوميين العرب الكلاسيكية إلى: أمم مواطنية وقومية ثقافية جامعة. ويختم عواد بحثه بالتشديد على أنه قد توصل بقراءته هذه «إلى أن فكرة القومية العربية انتقلت مع بشارة من غاية إلى وسيلة، وإلى كونها صيرورة حداثية، لا يمكن فصلها عن مركّبات الحداثة الأخرى، وأهمها الديمقراطية» (ص ١٦١).

لقد قدَّم عواد لوحة فكرية غنية بالجدة والإثراء عرض فيها لتحولات الفكر القومي العربي خلال قرن من تاريخه، وتفحص فيها أطروحات أبرز رجالات الفكر القومي، فكشف عديدًا من الجوانب الجديدة، وقدّم افتراضات ثرية منحت قارئه المتعة والفائدة.

الهوامش

(١) زين نور الدين زين، **نشوء الحركة القومية العربية**، (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، ص٩٥.

(٢) هاني عواد، «قراءة في كتاب المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي»، أغسطس ٢٠١٢، ص٣-٤. http://www.dohainstitute.org/file/get/437237bf-1ca0-4962-9a9d-a7efb5ba412b.pdf

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

محمود محارب*

الكارثة والنهضة والنكبة

الكتاب	:	الكارثة والنهضة والنكبة
الكاتب	:	يئير أورون
مكان النشر	:	تل أبيب
تاريخ النشر	:	٢٠١٣
الناشر	:	ريسلينغ
عدد الصفحات	:	٣٧٤

تمت رفضت الرواية التاريخية الرسمية الإسرائيلية للصراع العربي–الإسرائيلي وحرب ١٩٤٨ الاعتراف بجريمة قيام المنظمات العسكرية الإسرائيلية والجيش الإسرائيلي بطرد الشعب العربي الفلسطيني من وطنه، وادّعت أن العرب الفلسطينيين غادروا فلسطين بمحض إرادتهم. واتخذت السلطات الإسرائيلية في سياق تعزيزها روايتها الرسمية، ولا سيما في العقود الأولى لتأسيس إسرائيل، إجراءات قانونية وإدارية أبقت من خلالها على محاضر اجتماعات الحكومة الإسرائيلية والجيش الإسرائيلي وجميع المؤسسات الإسرائيلية الأخرى ذات الصلة بطرد الفلسطينيين وارتكاب المجازر بحقهم مغلقة في الأرشيفات الإسرائيلية. وقد كشف تحقيق مهم نشرته صحيفة **هآرتس** الإسرائيلية في ١٨ أيار/ مايو ٢٠١٣ أن رئيس الحكومة الإسرائيلية ومؤسس إسرائيل دافيد بن غوريون لم يكتف بالدعاية الإعلامية الإسرائيلية التي روّجت لأكذوبة مغادرة الفلسطينيين وطنهم سنة ١٩٤٨ بمحض إرادتهم، وإنما طلب أيضًا من معهد شيلوآح سنة ١٩٦١، في إثر ضغط الرئيس الأميركي جون كنيدي على إسرائيل بقبول عودة جزء من اللاجئين الفلسطينيين إلى وطنهم، القيام بفبركة «أبحاث أكاديمية» تثبت أنّ:

« أ– قيادات عربية في فلسطين وخارجها وهيئات

* أكاديمي فلسطيني، باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

عربية وفلسطينية شجعت العرب الفلسطينيين على الفرار من فلسطين في حرب ١٩٤٨».

«ب - الجيوش العربية والمتطوعون العرب ساعدوا الفلسطينيين في الهروب، أكان ذلك بإخلائها قرى عربية أم بعلاقاتها السيئة بالفلسطينيين».

«ج - الجيش البريطاني ساعد العرب الفلسطينيين في الهرب في عديد من الأماكن».

«د - مؤسسات ومنظمات يهودية بذلت جهدًا لمنع الهروب»[1]

استجاب معهد شيلواح لطلب بن غوريون، وكلّف مجموعة من الباحثين الإسرائيليين القيام بما طلبه بن غوريون بدقة. وكان معهد شيلواح ملائمًا جدًا لتنفيذ ما أراده بن غوريون، فقد أسسته وزارتا الدفاع والخارجية الإسرائيلية بالتعاون مع الجامعة العبرية، وعمل به المستشرقون الإسرائيليون الذين كانوا يخدمون وقتذاك في المؤسسة الأمنية الإسرائيلية أو سبق لهم أن خدموا فيها. وكان على رأسه عند تأسيسه سنة ١٩٥٩ الرائد في الاستخبارات العسكرية الإسرائيلية يتسحاق أورون، وظل هذا المعهد تابعًا للجامعة العبرية إلى أن انتقل إلى جامعة تل أبيب سنة ١٩٦٥.

بعد عدة عقود على النكبة، ظهر في إسرائيل بعض الكتب والأبحاث التي اختلفت مع الرواية الرسمية الإسرائيلية بشأن حرب ١٩٤٨، وبدأت تنتقدها وتكشف شيئًا فشيئًا تفاصيل عن حرب ١٩٤٨ تتناقض مع الرواية التاريخية الإسرائيلية. ويساهم كتاب **الكارثة والنهضة والنكبة** في تعزيز هذا النقد للرواية التاريخية الإسرائيلية، ويدعو إلى اعتراف إسرائيل بالنكبة التي ألحقتها بالشعب الفلسطيني.

يتكوّن هذا الكتاب الذي صدر باللغة العبرية من مقدمة ومدخل وأحد عشر فصلًا وخاتمة وملحقَين. مؤلفه يئير أورون، أستاذ التاريخ في الجامعة المفتوحة في إسرائيل، وقد صدر له ٢٠ كتابًا اختص قسم منها في حروب الإبادة.

عالجت فصول هذا الكتاب كلًّا من: البحث التاريخي الإسرائيلي الخاص بحرب ١٩٤٨؛ أطراف الصراع في الحرب؛ اللقاء بين الناجين من الكارثة مع الييشوف اليهودي(*)؛ الموقف الصهيوني من العرب منذ ظهور الصهيونية وحتى حرب ١٩٤٨؛ حضور الكارثة في النكبة؛ تأثير الكارثة في موقف المقاتلين اليهود من العرب في حرب ١٩٤٨؛ المجازر في حرب ١٩٤٨؛ النقاش بشأن عودة اللاجئين الفلسطينيين خلال حرب ١٩٤٨ وبعدها؛ الأوراق الحربية: من أبواب فيلنا إلى مدخل أشدود؛ روايات الحرب ليزهار سميلانسكي، العرب والألمان والكارثة، أخلاق الحرب - نظرة مقارنة.

سعى المؤلِّف في كتابه إلى تقديم قراءة جديدة لما أطلق عليه ثالوث الكارثة والنهضة والنكبة كموضوعات مرتبطة بعضها ببعض. ولم يبحث الكتاب في الكارثة أو المحرقة اليهودية، وإنما تمحور حول دراسة تأثير الكارثة في الييشوف اليهودي في فلسطين وفي الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني، ولا سيما في حرب ١٩٤٨. واستند المؤلِّف إلى مجمل الكتابات التاريخية الإسرائيلية التي عالجت حرب ١٩٤٨ وإلى الأدب العبري الإسرائيلي الذي انعكست فيه هذه الحرب.

أشار المؤلِّف في مقدمة الكتاب إلى أنَّ إسرائيل بلورت رواية تاريخية وأساطير تأسيسية عن حرب ١٩٤٨ المرتبطة بالكارثة وبالنهضة، أي بتأسيس إسرائيل. وأبرزت الرواية التاريخية والأساطير الإسرائيلية «بطولة» الييشوف اليهودي في فلسطين، وكيف انتصرت الأقلية على الأكثرية، وتجاهلت «الثقوب السوداء» الكثيرة التي رفضت الرواية التاريخية الإسرائيلية ولا تزال ترفض رؤيتها. واعتبر المؤلِّف أن البحث عن الحقيقة يستوجب رؤية هذه «الثقوب السوداء»، لأن من غير الممكن عيش الحياة في خداع مستمر للذات، ولأن مواجهة الحقيقة، مهما بلغت صعوبتها،

تشكّل شرطًا ضروريًا للصحة النفسية الفردية والجماعية (ص ١٧). وأشار المؤلِّف إلى أن إسرائيل وروايتها التاريخية ما زالتا، على الرغم من مرور ستة عقود ونيف على النكبة، تتنكر للحقائق التاريخية، وتسنّ قوانين تهدف إلى محو ذكرى النكبة، وتحاول منع إجراء أي حوار بين روايتها التاريخية والرواية التاريخية الفلسطينية، وتعمل على استمرار فرض روايتها هي، تلك الرواية التي تتنكر لمجرد حدوث النكبة؛ فما زالت إسرائيل تنكر أنها طردت الفلسطينيين من أكثر من ٥٣٢ مدينة وقرية، وأنها قامت بتدمير معظمها، وبتأسيس كيبوتسات وبلدات ومدن يهودية على أنقاضها، وبتوطين مهاجرين يهود في بيوت القرى والمدن الفلسطينية التي لم تدمرها.

عالج المؤلِّف في الفصل **الخامس** تأثير الكارثة التي تعرّض لها اليهود في أوروبا فترة الحرب العالمية الثانية في اليشوف اليهودي وفي موقف المقاتلين اليهود تجاه العرب الفلسطينيين في حرب ١٩٤٨. وذكر أنّ بن غوريون أدرك مدى تأثير الكارثة في اليشوف اليهودي في فلسطين وفي السعي إلى إقامة الدولة اليهودية فيها. من ناحية، قلص قتل ملايين اليهود بشكل كبير جدًا من أعداد اليهود الذين قد يهاجرون إلى فلسطين، لكن بن غوريون أدرك من ناحية أخرى أن العالم الذي اهتز عندما رأى حجم فظائع الكارثة، سيقف إلى جانب اليشوف اليهودي لتحقيق أهدافه. وأكد المؤلِّف أن الكارثة احتلت مكانًا مهمًا في فكر بن غوريون السياسي وفي كيفية استغلالها واستثمارها لتحقيق أهداف الصهيونية؛ فقد استوعب بن غوريون، وفق ما ذكره المؤلِّف، الإمكانات العظيمة الكامنة في الكارثة ليس فقط لجهة تأثيرها في العالم لناحية دعم أهداف الصهيونية وتأثيرها في اليهود الناجين من الكارثة في الهجرة إلى فلسطين، وإنما أيضًا في تأثيرها في اليشوف اليهودي لناحية تحذيره وإنذاره وشحذ هممه وتعزيز محفزاته للقتال في الحرب ضد الفلسطينيين والعرب لتجنب وقوع كارثة جديدة. وقد أكد بن غوريون مرارًا، في سياق تعبئته لليشوف ولليهود في العالم: «علينا عدم القول أن ما حدث في أوروبا لستة ملايين يهودي لا يمكن أن يحدث لـ ٦٥٠ ألف يهودي في فلسطين... فقد يحدث في فلسطين ما حدث في أوروبا... إذا لم نستعد بجدية ومن دون تسويف» (ص ١٠٨).

استخلص المؤلِّف أن استعمال بن غوريون للكارثة أثّر تأثيرًا كبيرًا في قيادة اليشوف اليهودي وأفراده وقواته المسلحة، وساهم ضمن عوامل أخرى في أن يعتبر اليشوف، قيادة ومجتمعًا، أنه يخوض صراع وجود، فإمّا الانتصار على الفلسطينيين والعرب وإمّا الموت، وما ينتظر اليشوف في حال هزيمته سيكون شبيهًا بالكارثة التي لحقت بيهود أوروبا.

أشار المؤلِّف إلى أن قيادة المنظمة العسكرية الهاغانا وضعت خطة «دالت» موضع التنفيذ عند اشتداد المعارك بين اليشوف والفلسطينيين في آذار/ مارس ١٩٤٨، وهي الخطة التي تضمنت طرد العرب الفلسطينيين من المناطق التي ستقام عليها الدولة اليهودية في فلسطين. وأفرد المؤلِّف مساحة واسعة لتوجيه النقد إلى اليسار الصهيوني، خاصة حزب مبام وأتباعه في كيبوتسات هاشومير هاتسعير الذين كانوا -كما أكد المؤلِّف- الأكثر ضغطًا ومناداة ومبادرة لطرد العرب الفلسطينيين من قراهم ومدنهم. وأشار المؤلِّف إلى أن حزب مبام الصهيوني اليساري غيّر عمليًا، وإن لم يكن رسميًا، خلال حرب ١٩٤٨ مطلبه الأساس الذي كان يدعو إلى التعايش بين العرب واليهود، واستبدله بمطلب طرد العرب الفلسطينيين من قراهم ومدنهم. ولم يكتف كيبوتس مشمار هاعيمق مثلًا بمطالبة بن غوريون في الثامن من نيسان/ أبريل ١٩٤٨ بطرد العرب من المنطقة، وإنما طالب أيضًا بحرقها (ص ١١٣).

أشار المؤلِّف إلى أن بن غوريون أدرك التحول في موقف حزب مبام وكيبوتساته ورحّب به، وقال في ٢٤ تموز/ يوليو ١٩٤٨ إن قيادة حزب مبام،

ذلك الحزب الذي كان برنامجه يدعو إلى الأخوة اليهودية-العربية، أدركت عقم شعار الأخوة هذا، و»رأت أنه يوجد طريق واحد فقط، وهو طرد سكان القرى العربية وحرقها، وقد نفذوا ذلك» (ص ١١٤). علاوة على ذلك، مارس حزب مبام والكيبوتسات التابعة له في الجليل الغربي، وكان تابعًا للدولة العربية الفلسطينية وفق قرار التقسيم الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر١٩٤٧، ضغطًا كبيرًا على قيادة الدولة السياسية والعسكرية، وفق ما ذكره المؤلِّف، لاحتلال القرى والبلدات العربية في الجليل الغربي وطرد سكانها العرب منها.

جرائم إسرائيلية شبيهة بجرائم النازية

أوضح المؤلِّف أن الكارثة اليهودية أثّرت في القيم والأخلاق القتالية للمقاتلين الإسرائيليين، بما في ذلك الناجون اليهود من الكارثة والذين هاجروا إلى إسرائيل وانضموا إلى الجيش الإسرائيلي، فباتوا أكثر قسوة وأشد إجرامًا (ص ١١٧). وأعطى المؤلِّف الكثير من الأمثلة على الفظائع والعمليات الإجرامية التي ارتكبها الجيش الإسرائيلي والمنظمات العسكرية ضد العرب الفلسطينيين، من قتل بدم بارد، وإعدام للأسرى وهم مكتوفو الأيدي، واغتصاب للنساء. ومن تلك الأمثلة ما اقترفه الجيش الإسرائيلي من جرائم عند احتلال قرية الصفصاف في الجليل؛ فقد ذكر أحد الجنود الإسرائيليين الذين شاركوا في احتلال الصفصاف أن القرية «رفعت الأعلام البيضاء عند احتلال الجيش الإسرائيلي لها، وجمع الجيش الرجال على حدة والنساء على حدة، وربط أفراد الجيش أيدي خمسين – ستين فلاحًا ثم أطلقوا النار عليهم وقتلوهم جميعًا ثم دفنوهم في حفرة واحدة. ثم اغتصبوا عددًا من النساء». وأضاف أنه رأى «عددًا من النساء مقتولات بالقرب من الغابة وكانت بينهن امرأة مقتولة تمسك في حضنها طفلها المقتول أيضًا» (ص ١١٨). وعندما احتل الجيش الإسرائيلي قرية عيلبون في الجليل، أمر سكانها بمغادرتها. وعندما احتج بعض سكان القرية وقالوا إن طردهم من القرية يتناقض مع المنشورات التي ألقاها الجيش الإسرائيلي عليهم، أطلق الجنود النار عليهم وقتلوا منهم ثلاثين مدنيًا بدم بارد. وللتدليل على مستوى الإجرام الذي وصل الجيش الإسرائيلي إليه في حرب ١٩٤٨، اقتبس المؤلِّف ما كتبه يوسف نحماني في مذكراته (الموجودة في أرشيف كفار جلعادي، وقد جرى حذفها عندما نشر يوسف فايتس هذه المذكرات سنة ١٩٦٩ في كتاب حمل اسم: **يوسف نحماني رجل الجليل**) التي قارن فيها بين جرائم الجيش الإسرائيلي وجرائم النازيين في وصفه احتلال قرية الصالحة التي استسلمت ورفعت الأعلام البيضاء؛ فقد كتب يوسف نحماني في مذكراته: «قام الجيش الإسرائيلي بذبح العرب فعلًا بالسكاكين. لقد ذبحوا ٦٠ – ٧٠ رجلًا وامرأة. من أين أتوا بهذه القسوة مثل النازيين؟ لقد تعلموا منهم. قال لي أحد الضباط لقد برز في الأعمال الإجرامية أولئك الجنود الذين جاءوا من المعسكرات [النازية]» (ص ١١٨).

المجازر في حرب ١٩٤٨

أشار المؤلِّف إلى أن عدد المجازر التي ارتكبها الجيش الإسرائيلي والمنظمات العسكرية الإسرائيلية كان أكثر ممّا توقّعه وأشد قسوة ممّا كان يعتقد قبل بحثه في هذا الموضوع. وأوضح أن ارتكاب الجيش الإسرائيلي للجرائم والمجازر وقتل المدنيين وقتل الأسرى والاغتصاب والسطو على ممتلكات الفلسطينيين، كل ذلك كان أمرًا روتينيًا في حرب١٩٤٨. واستند المؤلِّف في عرضه وتحليله للمجازر وعمليات الاغتصاب التي ارتكبتها القوات العسكرية الإسرائيلية إلى الكثير من الكتب والدراسات الإسرائيلية التي كتبها باحثون ومؤرخون إسرائيليون، ولا سيما بِني موريس وإيلان بابِهْ ويوآف غيلبر. وأشار

المؤلِّف إلى أن أغلبية الدراسات والكتب التي ألّفها باحثون إسرائيليون وفيها معالجات للمجازر التي ارتكبتها القوات العسكرية الإسرائيلية، تجنبت كشف كل الحقيقة، ودأب قسمها الأعظم على طمس الحقيقة أو إنكار حدوثها. وقد تمشى ذلك مع سياسة المؤسسة الإسرائيلية والرقابة العسكرية التي عملت على إخفاء الحقائق في كل ما يتعلق بجرائم الحرب والمجازر التي ارتكبتها القوات العسكرية الإسرائيلية في حرب ١٩٤٨. وأشار المؤلِّف إلى أن جزءًا كبيرًا من محاضر جلسات الحكومة الإسرائيلية في الفترة الممتدة من أيار/ مايو ١٩٤٨ إلى آذار/ مارس ١٩٤٩ ما زالت مغلقة، لا سيما تلك المحاضر التي تناولت طرد العرب، وتدمير القرى العربية، والمجازر، وعمليات الاغتصاب، وعمليات السطو على الممتلكات العربية ونهبها. واستخلص المؤلِّف أن ذلك كلّه يقود إلى افتراض مفاده إن «عمليات طرد العرب، تدمير قرى عربية، أعمال السطو والنهب، الاغتصاب والقتل التي اقترفتها قوات الهاغانا والجيش الإسرائيلي كانت أكثر بكثير ممّا نعرفه حتى الآن»، (ص ١٧٦)، والدليل على ذلك -كما ذكر المؤلِّف- هو ظهور حقائق جديدة في السنوات الأخيرة بين الفينة والأخرى بشأن الجرائم والمجازر وأعمال الاغتصاب التي ارتكبتها القوات العسكرية الإسرائيلية بحقّ الفلسطينيين في حرب ١٩٤٨.

خصص المؤلِّف مساحة واسعة من فصل المجازر في حرب ١٩٤٨ (ص ١٢٩-١٧٩) لوصف وتحليل أبرز المجازر التي ارتكبتها القوات العسكرية الإسرائيلية بحق الفلسطينيين، وهي مجازر الطنطورة ودير ياسين واللد وعين زيتون. وقد عرض المؤلِّف المصادر الإسرائيلية التي عالجت هذه المجازر، وبحث في عدد الضحايا الفلسطينيين الذين سقطوا فيها، ووصف كيفية حدوثها وكيفية قتل القوات العسكرية الإسرائيلية المدنيين الفلسطينيين، أطفالًا ونساء ورجالًا، وعرض مذكرات وشهادات إسرائيليين شاهدوا هذه المجازر. وأوضح المؤلِّف الدور البارز لقوات البالماخ (كتائب الانقضاض) التي انتمت الأغلبية العظمى من قيادتها وضباطها وجنودها إلى اليسار الصهيوني، في ارتكاب معظم هذه المجازر، مثل مجزرتي اللد وعين الزيتون وغيرهما الكثير. واستعرض المؤلِّف مجزرة عين الزيتون التي كُشف النقاب عنها في سنة ١٩٨٥. وذكر أنه في سياق احتلال القوات الإسرائيلية للجليل الشرقي، احتلت قوات البالماخ في بداية أيار/ مايو ١٩٤٨ قرية عين الزيتون الواقعة بالقرب من صفد ودمرتها وأسرت حوالى ١٠٠ عربي وقامت بربط أيديهم وأرجلهم وأبقتهم في الوادي بالقرب من القرية، وبعد مرور يومين قامت البالماخ بقتل جميع هؤلاء الأسرى وهم موثقو الأيدي والأرجل (ص ١٧٠)؛ فالقوات العسكرية الإسرائيلية لم تكن تبقي الأسرى على قيد الحياة، وقتل الأسرى العرب كان أمرًا عاديًا وروتينيًا حتى تلك الفترة من الحرب.

عبّر المؤلِّف عن اعتقاده أنه لم يتم الكشف حتى الآن عن جميع المجازر والجرائم التي ارتكبها الجيش الإسرائيلي في حرب ١٩٤٨. ونقل المؤلِّف عن الباحث الإسرائيلي دان ياهف تأكيده أنه كان معروفًا حتى عام ٢٠٠٢ حدوث عشرين مجزرة بحق الفلسطينيين، وبعد ذلك بسنوات قليلة كشف النقاب عن ثماني مجازر جديدة لم تكن معروفة من قبل. وذكر المؤلِّف أن المدير السابق لأرشيف الجيش الإسرائيلي أرييه يتسحاقي أكد أن القوات العسكرية الإسرائيلية ارتكبت عشر مجازر كبيرة ذهب ضحية كل واحدة منها أكثر من ٥٠ فلسطينيًا، ومئة مجزرة صغيرة قُتل في كلٍّ منها أقل من ٥٠ فلسطينيًا (ص ٣١٣).

اغتصاب النساء الفلسطينيات

أفرد المؤلِّف في كتابه حيّزًا للبحث في ظاهرة اغتصاب جنود وضباط من الجيش الإسرائيلي نساء وفتيات فلسطينيات في حرب ١٩٤٨، فأشار، استنادًا إلى مؤرّخين إسرائيليين، ولا سيما

بِني مورس، إلى جرائم اغتصاب ارتكبها جنود وضباط إسرائيليون في ١٢ مدينة وقرية فلسطينية على الأقل. وكان الجنود والضباط الذين ارتكبوا هذه الجرائم من خلفيات مختلفة، فبعضهم كان من الناجين من معسكرات الاعتقال النازي، وبعضهم الآخر كان من الييشوف اليهودي في فلسطين. وكان نمط الاغتصاب يتكرر مرة تلو أخرى، إذ تقوم مجموعة من الضباط والجنود الإسرائيليون باغتصاب عدد من النساء أو الفتيات الفلسطينيات عند احتلال القرية أو المدينة ثم تعمد إلى قتلهن. ويرى المؤلِّف أنه لم يتم حتى الآن الكشف عن مجمل جرائم اغتصاب النساء الفلسطينيات التي ارتكبها جنود وضباط من الجيش الإسرائيلي في حرب ١٩٤٨، لأن الملفّات التي عالجت هذه الظاهرة ما زالت مغلقة حتى الآن رغم مرور ستة عقود ونيف على هذه الجرائم.

عرض المؤلِّف بالتفصيل لجريمة كُشف النقاب عنها في سنة ٢٠٠٥، قام فيها عشرات الضباط والجنود في الجيش الإسرائيلي باغتصاب فتاة عربية فلسطينية من النقب. وتدلّ هذه الجريمة على القيم والممارسات التي كانت سائدة في الجيش الإسرائيلي خلال حرب ١٩٤٨ تجاه هذه المسألة. وذكر المؤلف أن قوات الجيش الإسرائيلي كانت بعد احتلالها لمنطقة النقب في جنوب فلسطين تقوم بعمليات قتل وتطهير عرقي ضد العرب الفلسطينيين، بناء على أوامر شفوية في البداية ومن ثم أوامر مكتوبة من قيادة الجيش الإسرائيلي (ص ١٣٤). وذكر المؤلِّف أنه في ١٢ آب/ أغسطس ١٩٤٩، صادفت وحدة آلية من الجيش الإسرائيلي عربيًا فأطلقت النار عليه وأردته قتيلًا. وصادفت بعد ذلك بقليل رجلين عربيين وفتاة عربية، فأرغمت الرجلين على الفرار واعتقلت الفتاة العربية التي لم تكن سنّها تتجاوز ١٥ سنة. وفي أثناء عودتها إلى قاعدتها العسكرية، مرت بقطيع من الجمال يزيد عددها على ٦٠ جملًا فأطلقت النار عليها وقتلتها. وعند وصول الوحدة العسكرية إلى قاعدتها في نيريم في النقب جرّد جنود من الجيش الإسرائيلي الفتاة العربية من جميع ملابسها، وأحرقوا الملابس، ثم غسلوا الفتاة وقصوا شعرها، وجرى كل ذلك أمام عشرات الضباط والجنود الموجودين في القاعدة العسكرية. وبعد ذلك، أمر قائد القاعدة العسكرية بجعل الفتاة العربية «جارية جنس» لجنود وضباط القاعدة. وفعلًا اغتصبها عشرات الضباط والجنود. وبعد أن أشبعوا غرائزهم الوحشية أمر قائد القاعدة بنقل الفتاة العربية بسيارة إلى بعد ٥٠٠ متر وقتلها ودفنها هناك، ونُفِّذ الأمر (ص ١٣٤ – ١٣٥).

أكد المؤلِّف في خاتمة كتابه أن جنودًا وضباطًا في الجيش الإسرائيلي ارتكبوا مجازر وفظائع في حرب ١٩٤٨ ضد الفلسطينيين، وأن أحدًا منهم لم يقدَّم للمحاكمة، وأن القوات الإسرائيلية المسلحة قامت بعمليات تطهير عرقي في مناطق مختلفة من فلسطين المخصصة لقيام الدولة اليهودية، وأن طرد الفلسطينيين وعمليات التطهير العرقي جرت وفق سياسة الحكومة الإسرائيلية واستراتيجيتها.

الهوامش

(١) شاي حزقني، «البحث الذي كان من المفترض أن يثبت أن العرب هربوا في ١٩٤٨»، هآرتس، ١٨ / ٥ / ٢٠١٣.
http://www.haaretz.co.il/magazine/.premium-1.2021786

(*) الييشوف، هو الوجود اليهودي في فلسطين، وهي كلمة عبرية تعني التوطّن أو السكّن، وتشير إلى الجماعات اليهودية التي تستوطن فلسطين لأغراض دينية. كان ثمّة ييشوف قديم هو الجماعات اليهودية التي كانت تعيش على الصدقات التي ترسلها له جماعات يهودية أخرى، ولم يكن عند أعضاء هذا الييشوف القديم أي مطامع سياسية لأن الغرض من وجوده كان دينيًا محضًا، وكان على علاقة طيبة بالعرب. أمّا الييشوف الجديد -وهو الأكثر استعمالا وشيوعًا- فيشير إلى التجمع الاستيطاني اليهودي الصهيوني قبل قيام دولة إسرائيل، ما بين عامي ١٨٨٢ -١٩٤٨. وأعضاء الييشوف بهذا المعنى هم جماعة قومية استيطانية صهيونية ذات برنامج سياسي محدد تستهدف إقامة «الوطن اليهودي»، وقد ركزوا جهدهم على تأسيس بنية اقتصادية وسياسية وحضارية في إطار مفاهيم انعزالية تفصلهم عن العرب. وتستخدم كلمة «ييشوف» بطريقة توحي بأن ثمة استمرارًا في الوجود اليهودي في فلسطين، وأنه كان مستقلًا ومنفصلًا عن المنطقة العربية. ومع تحقق هدف الييشوف بإقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، أصبحت فترة النشاط الصهيوني الاستيطاني قبل هذا التاريخ هي فترة الييشوف. (التحرير)

زياد منى *

كُتُب.. كُتُب.. كُتُب

الكتاب	:	القمع السياسي وتجلياته في نماذج مختارة من الرواية العربية الحديثة
الكاتب	:	عفيف فرّاج
ترجمة	:	عائدة أبي فرّاج، طارق عفيف أبي فرّاج
مكان النشر	:	بيروت
تاريخ النشر	:	٢٠١٣
الناشر	:	دار الآداب
عدد الصفحات	:	٣٠٤

عرفت الأوساط العلمية والثقافية الراحل عفيف فراج بمؤلفاته العلمية القيّمة المتعددة، ومنها، على سبيل الذكر، **الحرية في أدب المرأة** الذي طُبع ثلاث مرات، و**رؤية آينشتاين لليهودية ودولة اليهود**، و**الجذور الشرقية للثقافة اليونانية**.

أمّا مؤلَّفه هذا، فقد قُسم إلى بابين: يضمّ **الأول**، «القمع السياسي ظاهرة شرقية-عالمية»، سبعة فصول تناولت بالتفصيل الفكر الاستشراقي الذي يربط الاستبداد بالشرق، والحرية بالغرب، وله أصوله اليونانية/ الأثينية/ الرومانية. ويبيّن هذا الباب على نحو واضح خطأ النظرات الاستشراقية الغربية إلى الشرق، ويعرض في الوقت نفسه الأسس الاجتماعية الاقتصادية لهذه النظرة الغربية العدوانية. كلّ ذلك عبر مناقشة أفكار كبار الفلاسفة الإغريق والمحدثين وفهمهم للحرية والغرب والشرق، بهدف كشف جذور المفاهيم الغربية التعسفية تجاه الشرق. ويضمّ الباب **الثاني** خمسة فصول للحديث عن مفهوم الحرية في الإسلام. وهو يرى أن هذه الحرية قائمة على التوحيد والمساواة وتطورهما عبر

* أكاديمي فلسطيني في علم الآثار، باحث في التاريخ القديم.

التاريخ وفي ظل سلطة المؤسسات الحاكمة التي يصفها بالأوليغاركية التسلطية. وهو يستعرض تاريخية قيام الدولة المستبدة وغياب الديمقراطية المؤسساتية لينتقل بعد ذلك إلى تأثير الدولة المستبدة السلبي في مفهوم الحرية، قبل أن يفحص الأثر السيئ الذي تركه الركود الثقافي المتوقع من تلك السياسة في نشأة الرواية العربية.

قدّم المؤلِّف في الفصل الأخير، وهو بعنوان «تجليات القمع السياسي في نماذج رئيسة من الرواية العربية الحديثة»، نماذج مختارة تعكس ما وصل إليه من استنتاجات نظرية فكرية. وكان قد رأى أن استجابة العالم الثالث للمصالح البرجوازية الغربية أعاقت قيام البرجوازية الوطنية الراديكالية، وقوضت بالتالي الأسس الاجتماعية الاقتصادية للديمقراطية العربية، وهو ما أعاق انتقالًا سلميًا للمجتمعات المدنية القائمة على عقد اجتماعي يشد من أواصرها. وقد أخذ معظم النماذج التي تناولتها دراسته وحللت شخصياتها والعبر والدروس والرسائل الواضحة والضمنية المستقاة منها من المؤلفات الصادرة في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، وهي تضم أعمالًا كتبها كبار الأدباء العرب من مصر والعراق وفلسطين ولبنان وسورية والعراق والأردن. من ذلك، على سبيل الذكر، نجيب محفوظ (**اللص والكلاب، ١٩٦١ وثرثرة فوق النيل، ١٩٦٤**)، ويوسف إدريس (**العسكري الأسود، ١٩٦٢**)، وصنع الله إبراهيم (**تلك الرائحة، ١٩٦٦ ونجمة أغسطس، ١٩٧٤**)، وعبد الرحمن منيف (**الأشجار واغتيال مرزوق، ١٩٧٣ وشرق المتوسط، ١٩٧٥**)، وجبرا جبرا (**السفينة، ١٩٧٠**)، وغالب هلسا (**الضحك، ١٩٧٠**)، وتيسير سبول (**أنت منذ اليوم، ١٩٦٨**)، وحيدر حيدر (**الزمن الموحش، ١٩٧٣**)، وأمين العيوطي (**الصوت والصدى، ١٩٧٠**)، وحنا مينه (**الثلج يأتي من النافذة، ١٩٧٠**).

لم يهمل عفيف فراج أعمالًا أخرى مهمة مثل **نجران تحت الصفر** ليحيى يخلف، و**شقة في شارع أبي نواس** لبرهان الخطيب، و**رجال في الشمس** لغسان كنفاني الذي يعدّه من الكتّاب المتفائلين كونه عاش في مرحلة ازدهار العمل الفدائي؛ والقائمة تطول.

ينهي المؤلف كتابه بالقول: «إن القضاء على الأساطير العرقية-الثقافية بداية الحكمة»، وكتابه هذا يقع ضمن هذا المجال الإنساني.

الكتاب	:	الأبجدية ودلالاتها - النظرية والتطبيق
الكاتب	:	عاصم المصري
مكان النشر	:	دمشق
تاريخ النشر	:	٢٠١٢
الناشر	:	دار كنعان
عدد الصفحات	:	٦٥٤

يبقى من الأمور المدهشة قلّة الكتب التي تعاملت مع هذا الموضوع، على الرغم من العلاقة التفاعلية العضوية التي يقيمها العربي مع لغته. واللافت أيضًا أنّ المؤلف رجل أعمال مهتم بالثقافة فكرًا وممارسة، وليس متخصصًا بالموضوع، على الرغم من تعمّقه فيه الذي يكاد

يفوق ما نجده لدى أهل الاختصاص وذهابه أبعد منهم في تحليلاته واستنتاجاته.

كثيرًا ما تساءل البشر عن سبب تسمية الأشياء بمسمياتها، أعني بذلك لماذا الفم مشكّل من حرفي الفاء والميم، وما سبب تشكّل كلمة يد من حرفي الياء والدال، وما الاختلاف بين قال وحكى وسرد! أم أن المعنى واحد؟ ولماذا قيل: حصان وجواد؟ مثل هذه الأسئلة وغيرها قد يطرحها المرء عندما يتمعن في اللغة ويبحث عن معاني الكلمات وسبب تفضيل معنى على آخر، بل ورفض أحدهما في بعض الأحيان.

يقول عاصم المصري: «ليس اعتباطاً أن يكون لكلّ حرف من حروف أبجديتنا مسمّى يختص به، يتميّز به دلالة ومعنى عن غيره، إلّا أن جهلنا بما توافق عليه السّلف، وما تضمّنه قصد المعنى، لا يعفينا اليوم من استنطاق المسمّى ليأخذ ببصيرتنا من خلال جدليّته إلى خاصيّته في تشكيل الكلام».

تشكّل جدلية الأضداد الأرضية أساس الوصول إلى معاني مسميات الحروف من منظور أن وجهة الحرف في حراك زماني مكاني، أو زمكاني، أي إن مدخل فهم معنى حرف ما والوظيفة التي يؤديها ضمن كلمة ما يكمنان في مقابلة أسماء الحروف بعضها ببعض، وهو ما سيقود حتمًا إلى تحديد دلالة المسمى وبالتالي جدلية منطق تسلسلها في كلمة محددة.

من الأمور اللافتة في موضوعة عاصم المصري تحررها من الحدود الأكاديمية المعتمدة. الحرف، يقول المؤلف، يضمر نقيضه، وهو فقط الذي يكشف مضمون قصده كشفًا دقيقًا. وهذا يقود إلى ضرورة استقصاء سبب، أو أسباب، انتظام الحروف في لفظة معيّنة وفق تتابع محدد يقود بالضرورة إلى فهم المقصود على نحو دقيق. ويتمّ هذا، كما يقول المؤلف، ضمن منهجية متكاملة تبحث في الصلة بين الحرف والكلام والنطق واللغة . . إلخ.

يحظى ترتيب الحروف، عند عاصم المصري، بأهمية لا تقل عن تلك الأهمية المرتبطة بأسماء الحروف، وتاليًا بترتيبها؛ فاعتماد «أبجد هوز حطي كلمن». يمثّل خضوعًا لنظام كوني يستوعب الحركات المحتملة في الوجود. لذلك، فإن مسميات الحروف مطابقة لآلية النشأة. وقد توصّل البحث إلى أن الحرف هو وعاء الصوت وهيئته، تأخذ به الكَلِمة في ميادين الأفكار، متنقّلة بأصوات نُطقها، كي تعيد باستمرار صوغ الزمن في مساحة المعرفة، وتضعها في تيّارها الحركي، وأن لمسارات حِراكَها الزّمكاني وجهة محدّدة، وأن ترتيب الأبجدية ليس بعشوائي، بل هو وفق نسق إيجابي السّلوك تتابعًا، وسلبيًّا إذا ما تعاكس.

قدّم المؤلف عديدًا من الأمثلة، وأوضح أن الكَلْمة متصلة بالكلوم والجوارح، وهي منسوبة إلى المتلقّي، ومن هذا تداخل الالتباس مع «القول» المنسوب كذلك إلى الجوارح، بينما مفردة كَلِمَة منسوبة إلى الفاعل لا إلى المتلقّي، كما قيل: «في البدء كان الكَلِمَة».

ميّز عاصم المصري اللسان من اللغة، وخلص إلى أن الأول منسوب إلى القدرة على تفعيل جدل الحروف بحركاتها، وهو ما قاد إلى وصفه بالمُبين. أمّا اللغة، فهي مستودع الألفاظ المنقولة بالكلمات عبر الحراك التاريخي للمجتمع، فتنسب إلى القوم كمحصّلة.

خصص المؤلف لكل حرف فصلًا، في مقاربة مع الوصف المعجمي، معلنًا في الوقت نفسه متابعة البحث في كتاب ثان يصدر قريبًا بعنوان **قراءة في كلام العرب**.

الكتاب : من التاريخ الثقافي للقهوة والمقاهي
الكاتب : محمد م. الأرناؤوط
مكان النشر : بيروت
تاريخ النشر : ٢٠١٢
الناشر : دار جدول
عدد الصفحات: ١٧٢

للقهوة تاريخ قديم وحيوي، يقول المؤلف في مؤلّفه المثير للاهتمام. ولولا هذا المشروب الذي تتناوله معظم شعوبنا في المشرق يوميًا، حتى استحال جزءًا من نسيج الطقوس أو الممارسات الفردية والجمعية اليومية وغيرها، لما وصلت إلينا نقاشات وأشعار وتواريخ فكرية وتفصيلات صراعات فقهية مثيرة تمسّ هذا الموضوع.

يقول المؤلّف كان شراب القهوة في البداية نوعين، الأول مستخلَص من قشور بذرة البن والثاني عُرف باسم القهوة البنية لتمييزه من القهوة الأخرى، أي الخمر. ويبلغنا المؤلِّف، الذي اعتمد المراجع الأصلية من مخطوطات وغيرها، أن القهوة وصلت إلى بلاد الشام من اليمن عبر الحجاز في القرن الخامس عشر، وربما قبل ذلك بفترة وجيزة. وقد اختلط الأمر على الناس بسبب تطابق اسمها بالخمر، فاندلع صراع فكري عَقِدي بخصوص تحريمها أو تحليلها.

انقسم الفقهاء في ما بينهم بشأن هذا المشروب الذي نعلم الآن أن تناوله أمر بديهي وأنه غير مسكر، بل منبه فحسب، وأبدعوا في نظم الشعر، بين محرّم له وغير محرّم، كما كتبوا الرسائل الفقهية في هذا الشأن، فكتب عبد القادر الأنصاري الجزيري، المولود في القاهرة سنة ١٥١٥: «وقد ألّف فيها من أهل العصر بمكة والقاهرة وغيرها مؤلفات منهم من سلك منهج الصواب، المجرد من الهوى [...] وحب ظهور، وأطنب الشعراء في مدحها وحلها نظمًا على اختلاف القوافي والروى".

استعانت الأطراف المختلفة المشتبكة بالسلطان في مصر أولاً ثم بالسلطان العثماني الذي كان عليه أن يواجه هذه «المشكلة» في عقر داره، حيث انتشرت بيوت القهوة، أو حوانيت القهوة، كما كتب المؤلف، في مختلف أنحاء البلاد، وصار تناولها أمرًا يصعب محاصرته فضلًا عن منعه. لذلك نرى الكاتب، في معرض إثبات وجهة نظره، يستعين بمؤلفات جمال الدين القاسمي الذي كتب رسالة في الشاي والقهوة والدخان قال فيها: وهو مشروب الكتّاب والمدرّسين والمطالعين للكتب والمعلمين للعلوم الأدبية والصناعية والشعراء وأهل الأدب. لذلك، كان من البديهي أن تتحول تلك البيوت مع مرور الزمن إلى مراكز ثقافية واجتماعية يمضي فيها الأفراد أوقات الفراغ في نشاط بريء مثل لعب الشطرنج والنرد، وصارت مع مرور الوقت تجذب الفقهاء والشعراء وتجمع المغنين والموسيقيين.

كتب بعض الفقهاء عديد الرسائل في الموضوع أوردها الكاتب في خاتمة مؤلَّفه، نقلاً إمّا عن المخطوطات الأصلية وإمّا عن المخطوطات المصححة، ومنها حسن **الدعوة للإجابة إلى القهوة** للشيخ عبد الله الأدكاوي، **ورسالة حول**

القهوة والدخان والأشربة لمصطفى الأقحصاري، وغيرها. ومن الأمور المثيرة الكثيرة في الكتاب حسم المؤلف بأن الصوفيين هم من أحضروا القهوة من اليمن، ولذلك عُرفت قديماً بالشاذلية، كما في الجزائر. وفي ضواحي دمشق كان صاحب البيت يسكب فنجان قهوة على أرض البيت قبل تقديمها للزائرين بدعوى أنها «حصة الشاذلي».

بعد ذلك ينتقل المؤلف إلى وصف ترحال القهوة شمالاً ووصولها إلى البوسنة، مرورًا بحاضرة الدولة العثمانية ومدنها الأخرى، ويقدم عرضًا للكيفية التي تم التعامل بها مع هذا المشروب القديم، حيث يتبين وجود تطابق مع ما جرى معه في بلاد الشام والحجاز ومصر وغيرها من البلدان.

يثري المؤلّف كتابه بالرسائل الفقهية المكتوبة في القهوة، تحليلاً أو تحريماً، إضافة إلى القصائد التي تعرضت للموضوع.

الكتاب	:	علاقات سرية – تواطؤ بريطانيا مع الإسلام المتطرف
العنوان الأصلي	:	*Secret Affairs: Britain's Collusion with Radical Islam*
الكاتب	:	مارك كرتِس
مكان النشر	:	لندن – المملكة المتحدة
تاريخ النشر	:	٢٠١٢
الناشر	:	سربنتس تيل
عدد الصفحات	:	٤٦٢

مؤلف هذا الكتاب صحافي وباحث ومستشار. عمل محاضرًا في المعهد الملكي للدراسات الدولية المعروف باسم تشاتم هاوس، وأصدر مؤلفات عديدة، منها **شبكة الخداع: دور بريطانيا في العالم واللابشر: إساءة بريطانيا السرية إلى حقوق الإنسان**.

يمضي موضوع الكتاب أبعد ممّا يعكسه العنوان؛ إذ إنه يبحث في عقلية التخطيط السياسية في بريطانيا منذ مطلع القرن الماضي، ويتعامل معه من منظور كوني للأمور. ليس الكتاب، إذًا، سردًا لعلاقات المملكة المتحدة بالمنظمات الإسلامية المتطرفة، أو بالإسلام المتطرف، وفق تعبير المؤلف.

يتناول الكاتب بالسرد والعرض والتحليل النقدي تواطؤ بريطانيا مع هذا الاتجاه ضمن إطارين: الإطار **الأول** تواطؤ بريطانيا مع الدول الداعمة لما يسمّيه الكاتب بالإرهاب الإسلامي، ويضع في المقدمة علاقات لندن بإسلام أباد والرياض، حيث تحتفظ مع الأولى بشراكة استراتيجية. ويقول المؤلف إن لندن تعاونت مع السعودية على نحو سري لدعم أهدافها الخارجية على نحو واسع بعد حرب ١٩٧٣. وهو يدخل في تفصيلات مهمة في هذا الخصوص. أمّا علاقة لندن بإسلام أباد، فهي ناتجة، كما علاقتها بالرياض، من شراكة استراتيجية تاريخية، حيث كانت بريطانيا القوة الرئيسة التي ساعدت على قيام دولتي السعودية وباكستان؛ فهي من دعم الحركة الوهابية للسيطرة على جزيرة العرب، وأمدها بالسلاح وقدم لها العون الدبلوماسي في المحافل الدولية. كذلك الأمر في ما يخص ولادة دولة باكستان التي لا

تمتلك، كما يرى الكاتب، أي خلفية تاريخية شرعية ما عدا الرابطة الدينية وحدها.

يشمل الإطار **الثاني** علاقات لندن بالمنظمات الإسلامية المتطرفة، خاصة تلك القائمة مع جماعة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية التي ولدت سنة ١٩٤١ في الهند التي كانت مستعمرة بريطانية، إضافة إلى علاقاتها بحركة دار الإسلام في إندونيسيا. بل يذهب الكاتب إلى القول إن بريطانيا تعاونت مع حركات راديكالية شيعية في إيران في الخمسينيات، قبل الثورة وحتى بعدها. ويضيف المؤلف كلًا من القاعدة والجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا وحركة الأنصار الباكستانية وجيش تحرير كوسوفو وغيرها. كما يتهم المؤلف لندن بالتعاون السري والمباشر مع منظمات إسلامية راديكالية في تنفيذ كثير من العمليات الإرهابية. ويوضح أن للندن من ذلك التعاون هدفين **أولهما** كسب موقع مهيمن على القرار في الدول المالكة لموارد الطاقة، **وثانيهما** حماية مصالح بريطانيا وموقعها في النظام الغربي، وتحقيق مكاسب اقتصادية انطلاقًا من المبدأ الاستعماري «فرّق تسد»، أي إن علاقات لندن بالإسلام المتطرف انتهازية، وتهدف إلى خدمة أهداف بريطانيا، وبالتالي أهداف الولايات المتحدة. لذلك، نرى أنها تعاونت مع التطرف الإسلامي لمحاربة النظم العلمانية واليسارية، كما استخدمت الاتجاهات العلمانية القومية من قبل لمحاربة الإسلام، متمثلًا بالدولة العثمانية.

يوضح المؤلف بعض المصطلحات التي يستخدمها، ويستعين بكتابات الخبير الفرنسي أوليفييه روا إذ يقول إن المقصود بالإسلام الراديكالي هو السلفية التي تسعى إلى نشر الجهاد ضد كل من تراهم أعداءً للإسلام، بمن في ذلك مسلمون، وإلى إقامة نظام إسلامي أساسه الشريعة. أمّا المقصود بالجهاديين في كتابه، فهُم الأشخاص الذين يمارسون نشاطًا عنيفًا بهدف الوصول إلى إقامة الدولة الإسلامية.

يقدّم المؤلِّف، في الوقت نفسه، إثباتات على أن بعض الأجهزة الاستخباراتية البريطانية ضخّم أحيانًا من خطر الإسلام الراديكالي بهدف فرض قيود إضافية على مواطني المملكة ومراقبتهم.

الكتاب يحوي تفصيلات كثيرة عن علاقات بريطانيا بالمنظمات التي تسمها بأنها إرهابية، اعتمادًا على وثائق رسمية رُفعت عنها السرّية أخيرًا.

الكتاب	:	الإسلام وحقوق الإنسان - التقاليد والسياسة
العنوان الأصلي	:	*Islam and Human Rights: Tradition and Politics*
الكاتب	:	آن إليزابيث مَير
مكان النشر	:	الولايات المتحدة
تاريخ النشر	:	٢٠١٣
الناشر	:	ويست فيو برس
عدد الصفحات	:	٣٠٣

هذا الكتاب هو عبارة عن دراسة مقارنة بين التشريعات المتعلقة بحقوق الإنسان كما ترد في الإعلان العالمي لهذه الحقوق ومختلف الإعلانات ذات الصلة التي صدرت عن مؤسسات إسلامية. وهو، بتحديد أدقّ، مقارنة لصيغ مختارة من الحقوق المدنية والسياسية في

القانون الدولي وفي بعض برامج حقوق الإنسان الواقعية والمفترضة التي قد يفهم منها بأنها متجسدة في المبادئ الإسلامية، وتقويم نقدي لهذه المبادئ على هدى من القانون الدولي والفكر الإسلامي المستجد والتطبيقات الحكومية ذات الصلة.

واضحٌ إذًا أنَّ موضوع الكتاب كبير، والمؤلفة تضع جميع الحقوق المذكورة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في دراسة مقارنة بكتابات وآراء بعض الفقهاء والمؤسسات الإسلامية العابرة للحدود. ومن ضمن الموضوعات أو النقاط التي يُبحث فيها، في فصول مخصصة لذلك، حقوق غير المسلمين؛ حقوق المرأة؛ حقوق الأقليات المختلفة جنسيًا أو الأغيار؛ حقوق الممارسة الدينية واختيار الدين، وغير ذلك.

أثْرت المؤلفة كتابها بملاحق تضم مقتطفات من الدستور الإيراني ومن إعلان القاهرة لحقوق الإنسان الإسلامي، وقرار لجنة حقوق الإنسان بخصوص التشهير بالأديان الذي ترى أنه وضع أساسًا لفرض قيود قانونية كونية البُعد للحد من حقوق الإنسان في دول إسلامية، وفي الوقت نفسه لتسويغ تلك الانتهاكات.

إضافة إلى ذلك، تبحث المؤلِّفة، بعمق، في بعض الموضوعات الإشكالية، مثل الردّة وعقوبتها، وكيفية تطبيق حقوق الإنسان في عدة دول إسلامية، وفي مقدمتها السعودية وإيران، إضافة إلى مصر وغيرها.

توضح المؤلفة بعض الإشكاليات في المصطلحات المستخدمة. من ذلك، على سبيل المثال، كيفية استخدام مصطلح «الإسلام» ذاته على نحو يعطي الانطباع بأنه هو من يحدد حقوق الإنسان في الشرق الأوسط. لذلك نجد أنَّ أحد موضوعات الكتاب الرئيسة هو عدم وجود إجماع حتى على كيفية تطبيق ولو مادة واحدة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. والمؤلفة تقول: على سبيل المثال، إن نقاش حقوق الإنسان في بعض الدول الإسلامية يتم على أسس عِلمانية، حيث تتباين الآراء من قبول تام للإعلان إلى رفض تام له.

توضح المؤلِّفة، في الوقت نفسه، أن الجماعات المؤيدة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكذلك الجماعات المعارضة له تستعين بنصوص فقهية لإثبات وجهة نظرها. ويتجلى هذا بوضوح، دومًا وفق رأي المؤلفة، في إيران، حيث استحال الإسلام أداة احتجاج ضد النظام الديني هناك وفي الوقت نفسه أداة النظام لقمع المعارضين.

تركز المؤلفة على المرحلة التي ظهر فيها الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان مقارنةً ذلك مع الإعلان العالمي. وتبين أن بعض نقاط الأول ليست مأخوذة من الشريعة أو الفقه، وإنما مستعارة من القوانين الدولية، وإن صيغت صياغة تحاول الالتفاف على أساس الموضوع وجوهره. لكنها توضح أن نقدها موجّه إلى الحكومات والأفكار التي تعمل على أسلمة ممارسات وآراء تدعم سلطتها وهيمنتها على المجتمع، لكنها تتفهم أن بعض المسلمين يقبلون كأفراد وطواعية الحدود الموضوعة على بعض جوانب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

لا تقصر المؤلفة بحثها على مناقشة حقوق الإنسان في المرجعيات الإسلامية الوطنية، كالأزهر، وتلك العابرة للحدود، وإنما تناقض أيضًا الأحكام والأفكار النمطية السائدة في بعض المؤلفات بشأن الموضوع حيث لا تمييز بين مختلف الآراء في العالم الإسلامي.

الكتاب : أجسادنا، ملك من؟
العنوان الأصلي: *Our Bodies, Whose Property?*
الكاتب : آن فِلِبس
مكان النشر : الولايات المتحدة
تاريخ النشر : ٢٠١٣
الناشر : برنستن يونفيرستي برس
عدد الصفحات: ٢١٢

موضوع هذا الكتاب فلسفي بالدرجة الأولى، لكنه ليس ضائعًا في الفضاء الفكري وإنما مرتبط ارتباطًا وثيقًا بحيواتنا، الساكنة أجسادنا، وكيفية التعامل معها، وجميع الأبعاد التطبيقية ذات العلاقة، ومنها الأبعاد القانونية والأخلاقية والجندر والنظريات السياسية، وما إلى ذلك.

هذا الكتاب، كما تقول الكاتبة، وكما يشير عنوانه ويتضح عبر صفحاته، مرتبط على نحو وثيق بالأسواق، بالعرض والطلب والمِلْكية. وهي تناقش، من منظورات فلسفية وغيرها، مسألة المِلْكية هذه، وهي هنا مِلْكية الفرد لجسده. ويقودها هذا إلى الحديث في موضوعات ذات علاقة، منها، على سبيل المثال، العاملات، بل والعاملون، في حقل العمل الجنسي، كما يقال حاليًا للإشارة على نحو أكاديمي إلى الدعارة، إضافة إلى عمليات التجميل، أيًا يكن هدفها؛ لكن الأمر يمس النساء بالدرجة الأولى لأنه يبحث في مسألة الحمل بالنيابة أو الحمل البديل(surrogate pregnancy) والأمومة بالنيابة أو الأمومة البديلة (surrogate motherhood)، إضافة إلى التجارة بالأعضاء الجسدية كالكلى وإلى ما هنالك. وتُضاف إلى كل ذلك مسائل بيع الأطفال الذي لا يزال منتشرًا في كثير من دول العالم، رغم حظره عالميًا، علاوة على كيفية النظر إلى مسألة الاعتداءات الجنسية أو الاغتصاب الذي يُعَدّ، من منظور قانوني، «اعتداء على المِلْكية».

تسجّل المؤلفة ارتباط عملها هذا بمؤلفات أخرى ليست لها، ومنها *Contested Commodities* (سلع متنازع عليها)، و *Why Some Things are not for Sale* (ما سبب أن بعض الأشياء ليست للبيع)، و *What Money Can't Buy* (ما لا يستطيع المال شراءه).

تذهب المؤلفة في بحثها إلى أبعد ممن سبقوها في الكتابة عن الموضوع، لكن من منظور جندري نسوي، لتنظر في أبعاد عدّ الجسد (جسدنا) ملكيتنا الخاصة، وتركز بالتالي على ما تسمّيه تسليع الجسد، مع تركيز خاص على الحمل بالنيابة ذي الطبيعة التجارية. وتبحث بالتفصيل في تبعات فهم النظر إلى الاغتصاب، أي اغتصاب المرأة، في حال اعتُبر اعتداء على المِلْكية.

انطلاقًا من تلك الموضوعات، تتعامل المؤلفة مع سؤالين مهمين هما: ما الخطأ، إن وجِد، في النظر إلى أننا نملك أجسادنا، وما تبعات ذلك؟ ما الخطأ، إن وجِد، في عرض أجسادنا للتأجير أو للبيع؟ وهي تلحظ نمو تيار عالمي قوي ضد اعتبار الجسد مِلْكية خاصة، ومن

تجليات ذلك معارضة منظمات حقوق الإنسان لأسواق الزواج التي يُنظر إليها على أنها تجارة بأجساد الآخرين. والحال، إنَّ السؤالين السابقين يطرحان كثيرًا من الإشكاليات التي تبحث المؤلفة فيها عبر ستة فصول هي: ١) ما الشيء الاستثنائي المتعلق بأجسادنا؟ ٢) نماذج الملكية في الاغتصاب، ٣) أجساد للإيجار؟ ٤) حالة الحمل البديل التجاري، ٥) قطع غيار وحاجات ماسة، ٦) فردانية ادعاءات المِلْكية. بل إنَّ الأمر يمضي أبعد من هذه المسائل لينظر في تفصيلات بعض القضايا الأخرى، كمسألة تبعات صحو المريض من عملية جراحية ليجد أن الجراحين أزالوا عضوًا واحدًا أو أكثر من أعضائه، من دون إذنه طبعًا، وعادة ما يكون السبب إنقاذ حياته.

الكتاب : جذور الفكرة القومية اللبنانية، ١٨٤٠ - ١٩٢٠

العنوان الأصلي: *The Origins of The Lebanese National Idea 1840-1920*

الكاتب : كارول حكيم

مكان النشر : الولايات المتحدة

تاريخ النشر : ٢٠١٣

الناشر : يونِيفرستي أُوف كاليفورنيا برس

عدد الصفحات: ٣٦٤

تبيّن موضوع هذا الكتاب، ما تسمّيه المؤلّفة الهوية اللبنانية في صعودها وتطورها، موضوع شائك وإشكالي، خاصةً أنَّ المؤلّفة لا ترتكز في عملها وتحليلاتها واستنتاجاتها على خرافات القومية اللبنانية الفينيقية الأبدية والسرمدية، وتعمل على إبعاد موضوعاتها عن أساطير تعكس ما يمكن وصفه بالعنصرية والشوفينية اللتين كثيرًا ما نجدهما في هكذا كتابات، خصوصًا تلك التي تدّعي العلمية.

ترى المؤلّفة أن فكرة اللبنانية، أو القومية اللبنانية (nationalism) لا تعود إلى ماضٍ سحيق، بل نشأت في أربعينيات القرن التاسع عشر الذي شهد حوادث كبيرة تمثّلت في حملة والي مصر محمد علي وابنه إبراهيم باشا، وفرضهما نظامًا شبه علماني [التوصيف لنا] على بلاد الشام ليحل محل التقسيم الديني بل والطائفي الذي كان سائدًا في الدولة العثمانية آنذاك.

يركّز الكتاب، بحسب المؤلفة، على صعود العصبية/ القومية اللبنانية، وهو الأمر الذي ترى أن الدراسات المتخصصة قد أهملته لمصلحة فكرة القومية العربية الجامعة. والفكرة الرئيسة في الكتاب هي أن القومية/ العصبية اللبنانية في الإقليم اللبناني نشأت وتطورت على خطى الفكر القومي في بقية الإقليم السوري!

تتناول المؤلّفة الموضوع تاريخيًا، حيث تشمل الفصول الثلاثة الأولى الفترة الواقعة بين سنتي ١٨٤٠ و١٨٦١، أي تلك التي دحرت فيها بحرية الإمبريالية البريطانية قوات محمد علي وأجبرته على

الانسحاب من بلاد الشام. ويتعامل الفصل الرابع مع تطلعات الكنيسة المارونية في عهد المتصرفية. أمّا الفصول الخامس والسادس والسابع، فتتعامل مع الاتجاهات المارونية العِلمانية التي نشأت في منطقة المتصرفية، وترى أن الإصلاح كان دافعها الأقوى لإعادة بناء جبل لبنان بصفته منطقة حكم ذاتي ضمن الدولة العثمانية. وقد ظهر التوجه نحو المطالبة بتأسيس دولة مستقلة (المؤلفة تطلق صفة الاستقلال على المطالبة بالانفصال) عند بداية تحلل الدولة العثمانية، وهو موضوع الفصل الثامن والأخير. والكتاب، بمجمله مخصص لفكرة المؤلفة التي تقول بولادة القومية/ العصبية اللبنانية التي ترى أنها أُهملت، وأنها تعود في جذورها إلى منتصف القرن التاسع عشر.

ما أظنّه هو أنّ المؤلفة أهملت عددًا من العوامل التي تنقض موضوعتها جزئيًا أو على نحو كامل؛ فالحديث عن القومية/ العصبية اللبنانية اقتصر على أطراف في الكنيسة المارونية، وهذا بحد ذاته ينقض الموضوعة، إذ كان يجب الحديث عن العصبية/ القومية المارونية، لا اللبنانية. أمّا التوجهات الاقتصادية للانقسام والانفصال، فهي ليست من صفات تطور الفكر القومي فقط، بل إنها تقع في قلب الفكر الإقطاعي والفكر المذهبي. مع ذلك، الكتاب مفيد من ناحية أنه يعطي فكرة عن نمط تفكير، في وقت انقسم المجتمع اللبناني إلى طوائف، وكل طائفة انقسمت مرارًا. التعلم من دروس التاريخ يبقى مهماً.

الكتاب	:	أرابيسك أميركي، العرب والإسلام في مخيلة القرن التاسع عشر
العنوان الأصلي	:	*American Arabesque: Arabs and Islam in The Nineteenth Century Imaginary*
الكاتب	:	جاكوب راما برمَن
مكان النشر	:	الولايات المتحدة
تاريخ النشر	:	٢٠١٢
الناشر	:	يونيفرستي أوف نيويورك
عدد الصفحات	:	٢٨٨

يبحث هذا الكتاب في صورة العرب والإسلام في المخيلة الأميركية على نحو معمّق؛ فهو ليس سرديًا بل يتناول بالبحث العلاقة المتبادلة بين الأطراف في صوغ الصور المختلفة. وبغية فهم جوهر الموضوع، يقول الكاتب إن الأرابيسك كلمة غير معروفة في اللغة العربية، وتعني تقليد الأصل، أي ترجمة المعنى إلى مفهوم ثقافي جديد.

يبدأ المؤلّف بشرح المسألة وتبسيطها نوعًا ما، فيعرض حكاية «هاي جولي»، التي تعود في الأصل إلى رواية عن استحضار الأميركيين في سنة ١٨٥٦ مجموعة من الجمال مع قائدها الحاج علي ليُسهِّل بها التواصل مع المناطق البعيدة، لكن المشروع يفشل بسبب اندلاع الحرب الأهلية الأميركية. ما يهمنا هنا أنه قيل في البداية إن الشخص عربي سوري واسمه الحاج علي، ثم قيل إنه يوناني من إزمير وأن اسمه الأصلي كان فيليب تيدرو اعتنق الإسلام فغيّر اسمه . . إلخ. القصة

تعكس من منظور المؤلف تعددية المشهد الثقافي في القرن التاسع عشر، حيث إن الثقافات الأوروبية والعربية والتركية صُهرت في كثير من الأحيان في تمثّل الشرق في المخيلة الأميركية.

العربي في أميركا القرن التاسع عشر مصطلح مجازي، يمكن أن يكون همزة الوصل بين الأجنبي والوطني، بين البيض والسود، بين البدائيين والمتحضرين . . إلخ. لذلك، فإن الكتاب يسرد أسباب خلق هؤلاء العرب المجازيين في الأدب الأميركي، وتأثير ذلك في تعريف الانتماء الوطني. ولأن مجال تخصص المؤلف هو الأدب، نراه يستعين بكتابات قامات أدبية ولغوية وعلمية أميركية وعربية كبيرة، من إدغار ألن بو ودرو ألي ودبوا وكّيه، إلى الريحاني وأدونيس وابن خلدون والجرجاني، وغيرهم ممن أثّروا في اللغة وفهمها. ونراه يبحث في جوانب عديدة فاعلة في الثقافة، من ذلك الترجمة والنهضة على سبيل المثال. بناء على ذلك، يتجاوز المؤلف الإيحاء بأن المواطَنة (citizenship) الأميركية شكل من أشكال الترجمة؛

ويرى أن الأرابيسك الأميركي «يذهب إلى أن التجريد الجمالي للثقافة العربية المادية هو الذي يعقد الأواصر بين العرب كما يُصوَّرون والمواطنين الأميركيين كما يُرادون (أو يُخلقون؟!)».

في الحقيقة، يوحي المؤلف بأن الثقافة الأميركية وظّفت العربي المركّب كأدوات حيوية لفهم المجتمع، ويستخدم في سبيل إثبات وجهة نظره تبادلات ثقافية غير معروفة بين الجهتين. ويرى في بحثه عن كيفية تمثيل العرب في الأدب الأميركي أن المعنى غير المحدد للمصطلح العربي فيه وفي رواياته عن الأسر هناك (السبي عبر القرصنة وسواها) قد ساهم في تقويض تعريفات الأمة الأميركية والمواطَنة الأميركية.

المؤلَّف عميق ومهم، وهو مساهمة أكاديمية جديدة في نقاش الاستشراق والديمقراطية وفهم الآخر والإمبريالية والأدب الأميركي المبكر وتفاعله مع المحيط ودوره في تركيب صورة العرب في العقل الأميركي وكيفية فهمه لذاته.

الكتاب	:	الموسيقى والسياسة والعنف
العنوان الأصلي	:	*Music, Politics and Violence*
تحرير	:	سوزان فاست وكِب بِغلي
مكان النشر	:	الولايات المتحدة
تاريخ النشر	:	٢٠١٢
الناشر	:	وسلين ينفرستي برس/ دار نشر جامعة وِسلين
عدد الصفحات	:	٣١٢

يضمّ هذا الكتاب مجموعة مقالات كتبها كثير من أهل الاختصاص وجرى تحريرها وتقسيمها لتلائم شكل الإصدار.

وموضوع الكتاب ليس بجديد، إذ عرفت الثقافات القديمة الموسيقى ودورها المؤثر في إذكاء العنف أو تصعيده في الطقوس الدينية والخرافات والفن. من هذا المنطلق، يأتي السؤال عن إبداعية الموسيقى والدور الذي تمارسه في المجتمع. وثمة

ظن بأن الموسيقى تقع في قلب العنف، والعكس صحيح. ونظرًا إلى الدور المهم الذي تؤديه الموسيقى في العنف والسياسة، فمن الضروري البحث في العلاقة بين الأطراف الثلاثة للوصول إلى إجابات عن الأسئلة ذات العلاقة، وهذا ما تفعله مجموعة المقالات التي يحويها هذا الكتاب.

يبدأ المحرران بمقدمة تضع أسس فهم العلاقة بين الأطرف الثلاثة وتشرح بنية الكتاب والمرجعيات المتعلقة بالعنف والموسيقى والسياسة، من جيجيك إلى سبيفاك وجوديث بتلر. وهما يقسمان الكتاب إلى ثلاثة أجزاء رئيسة، يضم كل جزء منها مجموعة مقالات يسبقها عرض للمحتوى وينهي كل فصل بخلاصة المقالة.

يتناول الجزء **الأول** العنف الموضوعي والذاتي. ويضم مقال «مشروع إشفاء للبشر المرضى»: حربٌ على صفحات جريدة **نويو تسايشرفت فير موزيك** الألمانية المتخصصة بالموسيقى ١٩١٤-١٩١٨. المقال الثاني يتعامل مع الفضاء والذاكرة في الموسيقى الشعبية بعد تقسيم يوغسلافيا. المقال الثالث يتناول المخفي في الموسيقى، حيث تقرأ الكاتبة بين السطور لتكتشف الجنسانية وحرب الصحراء فضلاً عن لِلي مارلين (المغنية الألمانية مَرْيانا ديترتش). المقال الرابع يتناول بالتحليل موضوع تغيّر صوت الحرب بسبب توافر وسائط نقل جديدة مثل التلفزيون الذي يستعمل موسيقى خاصة بالأخبار. كاتب هذا المقال يتناول المادة بالعلاقة مع الفترة الممتدة من حرب فيتنام إلى العدوان الأميركي على العراق سنة ٢٠٠٣.

الجزء **الثاني** مخصص للبحث في العنف والمصالحة، ويضم الفصل الأول، وهو بعنوان «منافسون ومساهمون جدد»، مادة عن الصراع الفلسطيني-الصهيوني ودور الأغاني الاحتجاجية في «انتفاضة الأقصى» والعلاقة بالعمليات العسكرية الصهيونية في الضفة الغربية المحتلة، ومنها عملية «الدرع الواقي» سنة ٢٠٠٠. كما يستعرض الكاتب الأغاني الفلسطينية الاحتجاجية بين سنتي ٢٠٠٠ و٢٠٠٨، ويؤكد أن القمع الصهيوني في تلك المرحلة خلق مادة جديدة في الثقافة الفلسطينية التي تعبّر عن الذات الوطنية. إضافة إلى ذلك، يتناول الكتاب بالبحث الموسيقى العربية التي ساهمت أو سعت إلى المساهمة في دعم النضال الفلسطيني، ومن ذلك أوبريت الحلم العربي الذي أذيع سنة ١٩٩٨، لكن الفلسطينيين قاموا بإحيائه إبان غزو جنين، حيث تم تأكيد البُعد القومي العربي للانتفاضة. إضافة إلى ذلك، يحلل الكاتب أغاني فرقة العاشقين ودورها الموسيقي في دعم النضال الفلسطيني. ويثري الكاتب مقاله بالحديث التفصيلي عن الراب الفلسطيني ودوره في تأجيج المشاعر الوطنية. المقال الثاني في هذا الجزء خصصه الكاتب للحديث عن الموسيقى الصوفية وما أسماه «سلام مولانا جلال الدين الرومي» ودورها في المصالحة بين الشرق والغرب. المقال الثالث («تصميم الرقص ضد ثقافة الانقلابات») في هذا الجزء مخصص لمصمّمي الرقص المعادي للانقلابات في جزر الفيجي.

خُصِّص الجزء الثالث والأخير («الذاكرة الموسيقية للماضي العنيف») للحديث عن الدور الذي مارسته الموسيقى في لجنة الحقيقة والمصالحة في البيرو. أمّا المقال الأخير، فمخصص للحديث في الهوية الوطنية/القومية في ألمانيا بعد الحرب، والدور الذي مارسته الموسيقى في طرفي ألمانيا لتجاوز المحرقة.

وينهي المحرران الكتاب بخاتمة تشدد على العلاقة بين الصوت والعنف عبر التاريخ.

الكتاب : سفر التكوين: سير ذاتية
العنوان الأصلي: *The Book of Genesis: A Biography*
الكاتب : رُنَلد هِندِل
مكان النشر : الولايات المتحدة
تاريخ النشر : ٢٠١٢
الناشر : برنستن يونفيرستي برس
عدد الصفحات: ٣٠٢

لعلّ قلة قليلة من العلماء هي التي تقبل الاعتراف بأن الدين وعلم اللاهوت ما زالا يشكلان أحد المكونات الرئيسة في البنية الفكرية في الغرب، من دون أن يعني ذلك أن هذه البنية هي بنية دينية. من هذا المنطلق، فإن **الكتاب المقدس** بشقيه القديم والجديد، إضافة إلى بعض أسفار الأبوكريفا، أي الأسفار المنحولة، يمارس تأثيرًا قد لا يبدو ظاهرًا على نحو ساطع في الحياة الفكرية، وحتى الحياة العلمية أحيانًا، في الغرب.

هذا الكتاب هو لعالِم لاهوت وأستاذ التوراة العبرية والدراساتِ اليهودية في جامعة كاليفورنيا. ومن هذا المنظور وجب التعامل مع بعض الأطروحات التي ترد في الكتاب، والتي لا نتفق معها، حيث يسجل أن عمر السِّفر موضوع البحث يزيد على ألفين وخمسمئة سنة، بينما الآراء العلمية الحديثة المتخصصة تجزم بأن **العهد القديم** لم يُكتب قبل القرن الثاني من التأريخ السائد (Common Era, CE).

إضافة إلى ذلك، يستعمل المؤلف كثيرًا من المصطلحات اللاهوتية التي وجب أن يكون مكانها في كتب اللاهوت والتأويل لا في المؤلفات العلمية التي لا بدّ لها من الاستعانة باللغة العلمية غير المنحازة.

مع هذا، فإن للكتاب أهمية بالنسبة إلينا، نحن القراء العرب، لأنه يسجل الدور الذي يمارسه السفر في الحياة اليومية في الغرب والنقاشات العلمية التي يرى بعضهم إنها حاسمة بل خطرة. ولمعرفة أبعاد هذا الكتاب وما ينقله من رسائل، فإننا ننصح القارئ غير المطلع بقراءة السفر، لكن مع شروح، بسبب التناقضات الكثيرة التي ترد فيه، والتي لا ينظر إليها بعضهم من هذا المنظور.

أمّا الدور الذي مارسه السفر في حيوات الغرب في الماضي، ولا يزال يمارسه حاضرًا، بدرجة أو بأخرى، فيتمثّل في أمور عديدة، منها، على سبيل الذكر، أسماء مجموعات موسيقية وغنائية، وأجهزة قياس مثل ما يسمّى "سُلَّم يعقوب"، والمقصود بذلك رأس الناقورة في أعلى شمال فلسطين المحتلة. ومن الأدوار التي مارسها السفر في الماضي استحالته مرجعًا للمتزهدين والمتصوفة الباحثين عن الجنة السماوية. ونظرًا إلى أن سمعة شجرة التين أو أوراقها وشجرة التفاح وثمارها غاية في السلبية في السفر، فقد أضحت في العصور الساحقة محرمة لأن السفر نفسه عدها محرمة.

يتناول الكتاب محتوى السفر ضمن **ثلاثة** أطر: **أولها** الدور المتبادل بين المعنى الحقيقي [!] والمعنى المجازي. الإطار **الثاني** العلاقة بين الحقيقة والخطأ

في سفر التكوين. أمّا الإطار **الثالث**، فيتناول فيه المؤلف «حياة» السفر الكيفية التي فهم بها في كل عصر، أي الفهم المتغير لنص ثابت! ويشرح كيف رسم السفر الحقيقة المدركة، وكذلك كيف أثّرت الحقيقة الواقعة في فهم النص.

يستعين المؤلف في رحلته المطولة مع السفر بكتابات عدد كبير من المفكرين والفلاسفة والكتّاب وآباء الكنيسة: أغسطين ومارتن لوثر وكوبرنيكوس وغاليليو وأوليفر كرمويل وداروين وكافكا وكيركغارد وأبراهام لنكولن ونيتشه، على سبيل الذكر لا الحصر، بل إنه خصص خاتمة للحديث عن رواية **أولاد حارتنا** لنجيب محفوظ؛ أي إنه يتناول تأثير السفر في الدين والفلسفة والعلوم والسياسة والأدب، وغير ذلك في الغرب خاصة.

يتعامل المؤلف مع هذا كله عبر فصول الكتاب:

الأول: المدخل: حياة سفر التكوين؛ **الثاني**: جذور سفر التكوين [اسم السفر في اللغة الإنكليزية Genesis بمعنى «الأصل»، ويكون عنوان الفصل لعبًا على الكلمات The Genesis of Genesis]؛ **الثالث** مخصص للرؤى القيامية وعنوانه «أسرار قيامية»؛ **الرابع**: العوالم الأفلاطونية؛ **الخامس**: بين الهيئة والحقيقة؛ **السادس**: سفر التكوين والعلوم: منذ البدايات حتى عصر الأصولية؛ **السابع**: العصور الحديثة.

الكتاب مثير لأنه يحوي استعراضًا لتطور الفهم والفكر، وعلاقة ذلك بالتأويلات اللاهوتية وكيفية توظيف النصوص الدينية للدخول في عقول البشر وفرض طرق حياة عليهم، مع ضرورة الحذر في جميع الأقسام التي يجري فيها استبدال اللاهوت بالعلم.

تقرير عن المؤتمر الثاني حول الإسلاميين ونظام الحكم الديمقراطي

«التيارات الإسلامية ومسائل المواطنة والدولة والأمّة: التجربة التاريخية والتصورات الراهنة والآفاق المستقبلية»

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
الدوحة ٢٨-٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة من ٢٨ إلى ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣ مؤتمرًا ثانيًا بعنوان «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي»، تركّز هذه المرّة على «التيارات الإسلامية ومسائل المواطنة والدولة والأمّة: التجربة التاريخية والتصورات الراهنة والآفاق المستقبلية». وكان المؤتمر الأول قد عُقد خلال الفترة الواقعة بين ٦ و٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢ بالعنوان ذاته، «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي»، تركّز على «التجارب والاتّجاهات»، وصدرت أبحاثه عن المركز في كتاب ضخم.

جلسة افتتاحية

افتُتح المؤتمر بجلسة قدّم فيها الدكتور **عزمي بشارة**، المدير العام للمركز، محاضرة بعنوان «(نحن) و(هم) ومأزق الثقافة الديمقراطية في عصر الثورة». وقد بدأ فيها باستقصاء الأجندات البحثية التي تقف خلف ما ازدهر في العقود الثلاثة الأخيرة من أبحاث بشأن الموضوعات المتعلّقة بالإسلام والديمقراطية؛ تلك الأبحاث التي غالبًا ما أُجريت بناءً على أجندات مؤسّسات أكاديمية غربية وليس بناءً على جدول أعمال التحوّل الديمقراطي في الوطن العربي نفسه. أمّا الأبحاث العربية، فكانت مستقطَبة حول تفسير «الاستثنائية العربية» الصامدة في وجه موجة التحوّل الديمقراطي العالمية، إمّا بتحميل المسؤولية للإسلام وإمّا بتبرئة الإسلام من هذه التهمة. بعبارة أدق، يرى بشارة أن البحث كان يتركّز على السؤال: لماذا لا يحصل تحوّل ديمقراطي في العالم العربي؟ وكان يتّخذ مسارًا «ثقافويًا» يقارب الثقافة السياسية بوصفها عائقًا رئيسًا أمام

التحوّل الديمقراطي، أو بوصفها عاملًا مصيريًا في التحوّل الديمقراطي، أو يجد أن الدين يؤدي دورًا أكبر من الأيديولوجيات الأخرى في صنع الثقافة السياسية، أو يعتبر الأحزاب السياسية الإسلامية تيارات دينية قبل أن تكون أحزابًا سياسية أيديولوجية مثل بقية الأحزاب الأيديولوجية.

يمعن بشارة في نقد مثل هذه الأطروحات الثقافوية الزائفة التي تطرح موضوعًا وهميًا هو «الإسلام والديمقراطية»، في حين أن الموضوع الفعلي الذي يمكن معالجته بالأدوات العلمية هو «التيارات السياسية الإسلامية والديمقراطية». ويبيّن بشارة، بناءً على تجربة الأعوام القليلة الماضية الدالّة التي شهدت انطلاق ديناميات عملية تحوّل اجتماعي كبرى، أن ثقافة المجتمعات السياسية لم تكن عنصرًا فاعلًا في إعاقة التحوّل الديمقراطي، بقدر ما كانت عنصرًا منفعلًا. كما يعيد السؤال إلى نصابه بعيدًا عن الزيف: الثّقافة السياسية للتيارات والأحزاب السياسية القائمة، أكانت دينية أم غير دينية، وفعل هذه الثقافة في قواعدها الجماهيرية. وبذلك، تعود إلى نصابها العوائق الرئيسة أمام التحوّل الديمقراطي: أجهزة الدولة البيروقراطية وفسادُها، وفي مقدمتها جهاز الأمن، وتفاعلها مع الريوع النفطية وغير النفطية الفاعلة سياسيًا وثقافيًا على مستوى الإقليم بصيغة تعاضد الدول والقوى الاجتماعية الرجعية المعادية للتحوّل الديمقراطي. وعلى هذا الأساس تتسق الأجندة وتتمحور حول التحوّلات الجارية في المنطقة العربية، وكيف يمكن أن تقود إلى تحوّل ديمقراطي يضمن مشاركة المواطنين في العملية السياسية، ويضمن الحريات المدنية الأساسية في آن معًا.

تستكشف محاضرة بشارة بعد ذلك معنى التعددية السياسية الفعلي ومدى اختلافه عن الشروخ المجتمعية والانقسامات العمودية التي تمنع التعددية السياسية، وهذا ما يدعوه بشارة الانقسام إلى هُويات، أو الانقسام إلى «نحن» و«هم»، ومنه الانقسام العلماني الديني. ومثل هذا الانقسامات تستورد جدلية العدو والصديق إلى داخل الكيان السياسي لتحل محل التعددية السياسية وحتى محل التعددية الأهلية للمجتمعات التقليدية.

يأتي بشارة من ثمّ إلى موضوع التيارات الأيديولوجية والديمقراطية، مستفيدًا من المختبر العملي الدائر الآن وما يجري فيه من تجارب أمام أعيننا. ويبدأ بالحركات الإسلامية، مذكّرًا بمسار ظهورها ودخولها إلى العملية السياسية، ومؤكدًا أن المطلوب منها هو القبول بالعملية الديمقراطية وسيلة للوصول إلى الحكم. وليس التّخلي عن موروثها الفكري والثقافي أو عن أيديولوجيتها، ذلك لأن كلّ عاقل يفترض أن الاندماج في العملية السياسية، واتّباع قنوات التعاون والحوار، والتنافس مع تيارات سياسية أخرى في أطر أوسع، لا بدَّ في النهاية أن يؤثّر ذلك كله في الأيديولوجيا نفسها، وهذه هي أبجديات ما يدعى بالتغذية الراجعة.

تبقى القضية الأهمّ التي يلحظها بشارة في هذا السياق هي أن الحركات الأيديولوجية العربية، بيسارها ويمينها وقومييها وإسلامييها، لم تمارس تواصلًا في الفضاء العمومي، أي عبر الممارسة السياسية للخطاب، لأن الاستبداد لم يتح لها الفرصة لذلك. وظلّت مراجعاتها نظرية، أثبت الواقع أنها سطحية وهشّة. فمن السهل أن تكون معارضًا وأن تطالب بالديمقراطية، ومن السهل أن تكون معارضًا محكومًا من نظام دكتاتوري، وأن تتنصّل من تاريخ الدكتاتوريات التي كنت تدعمها. ينطبق هذا على ذلك الجزء من اليسار الذي لم يكن ديمقراطيًا، ووقف ضدَّ الديمقراطية في دول عديدة، وغيّر رأيه بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، أو خلال هذا الانهيار، أي إنه تغيّر بعوامل خارجية لا بفعل قناعات عميقة ناجمة عن الممارسة. وينطبق ذلك بدرجة أكبر على القوميين الذين حسبنا أنهم قاموا بمراجعة لمراحل وجودهم في الحكم،

فإذا بهم، وفي خضمّ نشوء التحالفات مع جهاز الدولة القديم للتخلّص من خصومهم، يقدّسون أسوأ مظاهر مرحلة حكم التيار القومي، ألا وهو الطابع الأمني العسكري المستهتر بحقوق الإنسان، والشعارات الجوفاء، ويهملون الجانب الإيجابي في تلك الفترة، وهو البعد المتعلّق بمشروع بناء الأمّة، والحقوق الاجتماعية، واحترام الفئات الشعبية، حتّى في مرحلة الصراع مع الحركات الإسلامية في حينه، وهي الحركات التي اضطُهدت ولوحقت وزُجّ بأعضائها في غياهب السجون. وبما أن ليس في الأحزاب الأيديولوجية العربية من يمكنه الادّعاء أنه أكثر من الآخر ديمقراطية أو ليبرالية، يبرز سببان رئيسان إذًا لضرورة التحالف في المرحلة الانتقالية، **أولهما** منع حصول شرخ يؤدّي إلى انقسام المجتمع على مستوى الهوية، وبالتّالي إلى احتراب تبرّر فيه الغاية الوسيلة بدل التنافس بوسائل مشروعة منضبطة ومجمَع عليها سلفًا. **وثانيهما**، غياب الثقة بالثقافة الديمقراطية لكلّ حزب من الأحزاب. وفي ظلّ غياب الثقافة السياسية الديمقراطية للنخب الحزبية، فإن كلّ حزب يعتبر الثورة فرصة للوصول إلى الحكم لا فرصة لبناء الديمقراطية.

يرى بشارة أخيرًا أن ثمّة كلامًا خاصًا وضروريًا يمكن توجيهه إلى الحركات الإسلامية. من ذلك قضية الإطار المرجعي للأمّة والمواطنة أو للعمل السياسي الديمقراطي؛ هذا الإطار الذي يجده بشارة في الدولة الوطنية التي تشكّل أمّة غير الأمم الدينية والثقافية، وغير القومية، هي أمّة المواطنين. ومن ذلك أيضًا تمييزُ الحدود بين الخاص والعام، إذ يبقى محلّ استغراب محلّي ودولي ذلك الاستحواذ الذي يحظى به المجال الخاص المتعلّق بحياة المواطن على تفكير حركة سياسية، وعلى تفكير قواعدها الاجتماعية. وفي هذا السياق، كما في سواه، تبقى مراجعة الثقافة والموروث الحضاري العربي الإسلامي في مسألة المواطنة والدولة والأمّة فرض عين علميًا بحثيًا، لما لها من أثر في ثقافتنا السياسية عموماً.

الفكر الإسلامي ومفهوم الدولة وقضايا المواطنة

بعد الجلسة الافتتاحية، شهد اليوم الأول للمؤتمر ثلاث جلسات علمية، شملت كل واحدة منها محورين في قاعتين منفصلتين قدمت فيهما أوراق بحثية ناقشها الحاضرون.

تناولت الجلسة الأولى في مسارها الأول الذي ترأسه **كمال عبد اللطيف** موضوع **الفكر الإسلامي ومفهوم الدولة**. واستُهلّت بورقة قدّمها الباحث المغربي **محمد همام** تحت عنوان «الحاكمية في فكر الحركة الإسلامية ما بعد الربيع العربي، بين الخفاء والتجلّي: مدخل إلى تفكيك نموذج ثيوقراطي»، سعى فيها إلى التشديد على أن مفهوم الحاكمية، بما هو نزعة لاهوتية جبرية تجرِّد الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار، وتجعله مستلبًا للذات الإلهية، ما زال هو المعنى المترسخ في فكر الحركة الإسلامية في عمومها. ويماثل هذا المعنى اللاهوتي الجبري للحاكمية الحتمية المادية أو الطبيعية التي تقوم عليها بعض المدارس الفلسفية والعلمية. وقد انطلق همام في بحثه من فرضية أن القرآن الكريم يتضمن أشكالًا متعددة من الخطاب الإلهي تستجيب لحالات التكوين البشري المتنوعة. ووقف على ثلاثة مستويات للحاكمية في الخطاب القرآني، من خلال الأطروحة الفكرية للمفكر السوداني أبي القاسم حاج حمد: «الحاكمية الإلهية»، و«حاكمية الاستخلاف»، و«الحاكمية البشرية». وقام بعملية فرز للمستويات الثلاثة، بما يساهم في تفكيك مفهوم الحاكمية في وعي الحركات الإسلامية، وفي الوعي الديني الإسلامي بعامة، بما يعني بناء خطاب ديني جديد يستوعب الحالات البشرية المختلفة، كما يستجيب للخطاب الإلهي للبشرية في تعدديتها الدينية والثقافية وفي أحاديتها في الوقت ذاته، وفي استعداداتها الذهنية. ويدعو البحث صراحةً إلى التخلص من مفهوم الحاكمية

بما هي لاهوت جبري، والتخلص من الإلحاح على استعادة تراث ماضوي لمنظورات الذهن البشري في فترات بائدة، مثل «الخلافة»، و«الاستخلاف»، و«التكفير» و«الجاهلية» و«حكم الله»؛ ذلك أن الوعي بالبعد المنهجي والمعرفي للحاكمية البشرية، يعني الوعي أيضًا بطبيعة الإنسان اليوم؛ إنسان ما بعد الربيع الديمقراطي الذي يحمل سمات التحرر من علاقات الماضي ومن أطره التقليدية، ويستمد قوّته من نفسه، ومن انتمائه إلى جماعته، وليس من فئة تختار نفسها باسم «الله»، أو باسم «حاكميته»، أو باسم «خلافته»، أكانت فئة حاكمة أم فئة معارضة. الحاكمية البشرية، إذًا، ليست إلهية، وليست استخلافية، وهذه الادعاءات تشوّه مفاهيم الدِّين، وتوجِد حالات انفصام نكد بين المسلم وذاته، وبينه وبين الآخرين، مما يفرّق بين الناس، ويمزق العلاقات الداخلية للمجتمعات، وهي العلاقات التي من المفترض أن تكون قائمة على التكريم والعدل والمواطنة والتنوع.

وقد خلص البحث إلى أن أطروحة الحاكمية نمت في مشروع الحركات الإسلامية على فهم ديني خاطئ يتعارض مع منهجية القرآن، وعالمية الرسالة، وانفتاح الإسلام على التعدد البشري والتنوع الثقافي. كما حوّلت هذه الأطروحة الفقهية/ الحركية الإسلام إلى فلسفة دوغمائية ضد الإنسان، تجعل الإسلاميين، في أعين الآخرين، أوصياء على الدِّين وعلى الناس بعصبية دينية تراثية حادة، وهو ما يتطلب من الحركات الإسلامية جهدًا نفسيًا وفكريًا كبيرًا، يتفاعل مع أشواق إنسان الربيع الديمقراطي الذي أنهكه الاستبداد، فثار ضده وضد الوسطاء، أيًا كانوا، وضد الأطر والأحكام الكابحة، من أجل تحرر يتيح له القدرة الخلّاقة على النقد والتحليل والعيش الكريم.

كان المتحدّث الثاني **طيبي غماري** الذي قدّم ورقة عنوانها «أزمة الإسلام السياسي المعاصر: إشكالات التحوّل من جماعة المؤمنين إلى دولة المواطنين»، رأى فيها أن الفكر السياسي في الدول المسلمة خضع لثنائية الحداثي/ التّقليدي، التي تتأسّس على تناقض مشروعين سياسيين كبيرين: المشروع الوطني الذي يتبنّى أصحابه مبدأ استحالة صلاح الأمّة الإسلامية إلّا بما صلح به الغرب، ومشروع الدولة الإسلامية الذي تبنّى أصحابه مبدأ استحالة صلاح الأمّة الإسلامية إلّا بما صلح بها سلفها. وقد تحكّمت هذه الثنائية في تشكيل التيارات السياسية الأساسية في العالم الإسلامي؛ إذ يعتبر الإسلام السياسي من أهم هذه التيارات، وهو الذي ظلّ يحاول، أكثر من نصف قرن، الوصول إلى السلطة، وإقامة الدولة الإسلامية.

ورأى غماري أن أهمّ ما يميز تجارب الإسلاميين خلال الخمسين سنة الماضية، هو فشلهم في التّحوّل من المعارضة إلى الحكم، إذ في كلّ مرّة، تنقلب القوّة التنظيمية والسياسية والشعبية التي يتمتّعون بها في المعارضة إلى ضعف غالبًا ما يتحوّل إلى التطرّف ثم العنف والإرهاب. والسؤال، بعدما أصبح فشل الإسلاميين في الحكم والتّسيير المرض المزمن الذي أوهن الإسلام السياسي: ما هي الإشكالات التي تصنع أزمة الإسلام السياسي وتعوق تحوّل الأحزاب الإسلامية من جماعة للمؤمنين إلى دولة مواطنين؟

لفكّ هذا الإشكال، افترض غماري أن قوّة الإسلام السياسي في المعارضة تعود إلى كونه يسيّر المؤمنين من الناشطين الإسلاميين، أمّا ضعفه في الحكم فيعود إلى كونه يضطر إلى تسيير المواطنين الذين ليسوا بالضرورة من الناشطين. وفشل الإسلاميين في تطوير نظرية سياسية تستوعب جميع المواطنين على اختلاف قيمهم ومللهم ونحلهم، وتسمح للإسلاميين بالانتقال من تسيير جماعة المسلمين إلى تسيير دولة مواطنين، وهو الأمر الذي يؤدّي في النهاية إلى حتمية فشل الإسلام السياسي الحاكم. وقد حاول غماري في ورقته أن يبيّن أهمّ نقاط قوّة التيار الإسلامي المعارض، وأهمّ الإشكالات التي صنعت ضعفه.

ختَم **عبد العزيز راجل** هذه الجلسة بورقة عنوانها «مسألة الحاكمية: بين النصّ والتأويل»، رأى فيها أن «نظرية الحاكمية» داخل الخطاب الإسلامي السياسي أحدثت انقسامات واتّجاهات متباينة ما بين الخط الإخواني (حسن البنا) والخط القطبي (سيد قطب) الذي انبثق عنه الخطّ السلفي الجهادي، ليطوّر في ما بعد أفكاره ومواقفه. كما جعل كلّ من سيد قطب والمودودي من مفهوم «الحاكمية» العنوان البارز في مشروعهما السياسي الإسلامي، وطوّقاه بمجموعة من النصوص القرآنية التي تنصّ على وجوب تحكيم الله، كما صبغا المفهوم بطابع سياسي بارز.

حاول راجل في دراسته الوقوف على مدلول الحكم في النصّ القرآني الذي تأسّس عليه تأويل مفهوم الحاكمية، ثمّ أردف بالحديث عن التأويل السياسي للمفهوم من خلال نموذج أبي الأعلى المودودي، ونموذج سيد قطب، والنموذج السلفي الجهادي، ثمّ تحدّث عن التأويل «المعرفي» المستخدَم لآليات المعرفة الحديثة وأدواتها، مع التمثيل بنماذج من أصحاب هذا الاتّجاه النقدي لمفهوم الحاكمية الإلهية من خلال بعض كتاباتهم. وختم بخلاصة عامة دعا فيها إلى «حاكمية كتاب» بمضامين منطلقة من النصّ ومنفتحة على العصر، تحمل معنًى آخر، ولا تتصادم أو تتقابل مع الدولة المدنية والديمقراطية والحريات. ذلك أن مفهوم «حاكمية الكتاب» أكثر استيعابًا لثقافة العصر، وأكثر انسجامًا مع متعلّقات الحداثة السياسية، وأبعد عن استلاب قيمة الإنسان الوجودية، إذ إنها لا تجرّد الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار.

أمّا الجلسة الموازية التي ترأسها **عبد الوهاب القصّاب**، فكان موضوعها **الفكر الإسلامي وقضايا المواطنة**، شارك فيها الباحث التونسي مرشد القبّي بورقة عنوانها «حقوق غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية: مواطنة تامّة أم منقوصة؟»، عرض فيها لواحدة من المسائل الشائكة الكثيرة التي تعترض الإسلاميين عند محاولة التقريب والمواءمة بين منظومة التشريع الإسلامي والمنظومة الدستورية والقانونية الحديثة، وذلك في سياق جهدهم التنظيري لتأسيس مشروع «الدولة الإسلامية»: وضعية غير المسلم في الدولة الإسلامية المنشودة. وقد اتّخذ الباحث نموذجًا لهذا الجهد التنظيري كتابات فتحي عثمان ولؤي صافي وحسن الترابي وراشد الغنوشي وفهمي هويدي. والسؤال المحوري المطروح في الورقة هو: هل يتمتّع غير المسلم بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها المسلم على قاعدة المساواة التامة من دون استثناء أو تمييز، علمًا بأن الأساس الذي تنبني عليه الدولة المنشودة هو الشريعة الإسلامية كما يفهمها الإسلاميون؟ وهو يلحظ أن الناظر في مشاريع التأسيس للدولة الإسلامية المنشودة يقف على أوجه من التحفظ يبديها الإسلاميون في إقرار بعض الحقوق لغير المسلمين في مجالات معيّنة، وهذا ما يدعو إلى طرح عدد من الأسئلة الأخرى، مثل: ما هي مبرّرات هذا التحفّظ؟ ما هي المخارج التي يحاول المنظّرون الإسلاميون استنباطها في عملية التأصيل التشريعي والقانوني للتوفيق بين الوفاء لإسلامية الدولة ومرجعيتها الدينية السيادية من جهة واحترام حقوق غير المسلمين على قاعدة المساواة كما تقتضيها شروط المواطنة الحديثة من جهة أخرى؟ هل تعدّ آراؤهم في هذا الصدد تطويرًا للتراث الفقهي المتّصل بأهل الذمة ونظام الملل أم عملًا اجتهاديًا يتجاوزه؟ هل يمثّل هذا الجهد الذي يبذله الإسلاميون توسيعًا لمفهوم المواطنة الذي ارتبط نظريًا وتاريخيًا بمرجعية الدولة الأمّة في الفضاء الغربي أم تضييقًا له؟

بعد ذلك، عرض الباحث **نائل جرجس** ورقة تحت عنوان «غير المسلمين في المجتمعات العربية بين الواقع القانوني والفكر الإسلامي الحديث»، رأى فيها أن مسألة الأقلّيات الدينية وانتهاك حقوق المنتمين إليها هي من أبرز القضايا الشائكة التي

طالما أسفرت عن تدخّلات خارجية ونزاعات أهلية وزعزعة للوحدة الوطنية. وقد أثارت هذه المسألة حديثًا اهتمام الباحثين والناشطين الحقوقيين والمنظّمات الأخرى، فضلًا عن إثارتها اهتمام الدول نفسها المعنية بتحقيق استقرارها السياسي ووحدة أراضيها. وتضمّن بحث جرجس استعراضًا تحليليًا ونقديًا لكيفية تعامل المشرّع وكذلك الجهاز القضائي في الدول العربية مع غير المسلمين، مع التركيز على المواد الدستورية والقانونية المنتهكة للحقّ في الحرية الدينية وفي المساواة أمام القانون. وقد انطلقت الدراسة من استعراض الآثار الناجمة عن التطبيقات المختلفة لهذه القوانين على حياة المواطنين مع تسليط الضوء على اجتهادات المحاكم الدينية والانتهاكات في هذا المجال، وصولًا إلى استعراض أجوبة بعض المفكّرين الإسلاميين الليبراليين لمعالجة الوضع القانوني لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية وتحسينه، ولا سيما موقف الإسلام أو الشريعة الإسلامية من مشاركتهم في الحياة السياسية ومساواتهم مع المسلمين واحترام حقوقهم الثقافية والدينية. وتبرز أهمّية ذلك في ظلّ وصول عدد من التيارات السياسية الإسلامية إلى السلطة في ظلّ الثورات المختلفة التي يشهدها العالم العربي والإمكانية المتاحة من أجل تحقيق انتقال سياسي مبني على احترام التعددية الدينية واستئصال أنواع التمييز كافّة بين مواطني المنطقة العربية. وقد سلّطت الدراسة الضوء على تأثير الدين الإسلامي في الوضع القانوني لغير المسلمين في الدول العربية وما يتبعه من انتهاكات مختلفة لحقوقهم المدنية والسياسية قبل أن تعالج انتقادات المفكّرين الإسلاميين المعاصرين لهذا الواقع القانوني والحقوقي وأجوبتهم وحججهم المختلفة، من أجل ضمان احترام حقوق غير المسلمين.

خُتمت هذه الجلسة بورقة للباحث **المنجي السرباجي** بعنوان «المواطن والمؤمن والإنسان: قراءة نقدية في منزلة المواطنة في الإعلانات العربية والإسلامية لحقوق الإنسان»، سعى فيها إلى تقديم قراءة نقدية لمنزلة المواطن في أهمّ الإعلانات العربية والإسلامية لحقوق الإنسان، كمدخل لفهم إشكالية المواطَنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ولاحظ أن هذه النصوص لا تستحضر الحقوق السياسية الموجَّهة لحماية مواطَنة الفرد ومشاركته الفاعلة في الشأن السياسي إلّا بشيءٍ من التردُّد والتقييد، وأن هناك التباسًا في المواقف بشأن كونية حقوق الإنسان، وأن هذا التوجُّه العام لإعلانات بعضها رسمي وصاغته الحكومات، يجد له سندًا كذلك في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، خاصة منه المقرَّب من الحركات الإسلامية.

يستخلص الباحث نتيجتين أساسيتين: **الأولى** هي أن أهمّ الإعلانات العربية والإسلامية بشأن حقوق الإنسان لم تتمكّن من أن ترسِّخ، بوضوح ومن دون قيود، الحقوق السياسية للمواطن. و**الثانية** أن هذا القصور يعكس نقائص جوهرية في جزء كبير من الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وهو يربط هذه النقائص بمحدودية الاستفادة من ترجمة مفاهيم المواطنة والسيادة والديمقراطية وغيرها إلى السياق العربي الإسلامي، وبمحدودية توظيف الأدوات والمناهج العلمية لتحليل المعيش الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ تشخيصًا للأزمات، وتوصيفًا للحلول، في عصر ما عادت فيه مباحث الفلسفة السّياسية معزولة عن مباحث العلوم الاجتماعية بكلّ تخصّصاتها. كما يرى أن من شأن هذه النقائص أن تحبط كلَّ جهد من أجل قراءة لحقوق الإنسان تقبل بكونيتها من دون أن تسقطها على سياقات ثقافية مخصوصة، وتضفي بذلك على نظم استبدادية معادية لمقتضيات المواطنة مشروعية هي بأمسِّ الحاجة إليها، اتقاءً لعدوى الانتقال الديمقراطي في العالم العربي.

ترأّس **خالد الحروب** المسار الأول من الجلسة الثانية، وكان عنوان هذا المسار «**الفكر الإسلامي**

وقضايا المواطنة في تجارب وحركات»، واستُهل بورقة الباحث **عصام مسلط** بعنوان «مفهوم السياسة والحكم لدى الإخوان المسلمين ودورهم في اللعبة الديمقراطية المعاصرة (غزة نموذجًا)»، حاول فيها التعرّف إلى مفهوم الإخوان للحكم وممارسة السياسة واللعبة الديمقراطية التي أوصلتهم إلى سدّة السلطة في مصر وتونس والمغرب وغزّة. وعرض فيها فكرة الجماعة ومؤسّسها حسن البنّا، وظروف تأسيسها، وأسباب انتشارها، وتركيبتها، وفكرها وأيديولوجيتها، وطبيعة القيادة داخلها، وموضوع الإخوان والسياسة، وموقف الجماعة من السياسة والعلاقات الداخلية والخارجية، وخاصة علاقة الجماعة بالأنظمة السياسة. وتناول الباحث أيضًا مداخل التحوّل الديمقراطي بحسب الرؤية الإخوانية، واستغلالها مداخل الثقافة السياسية والتعدّدية السياسية ومنظّمات المجتمع المدني والإصلاح المؤسّساتي والتأثيرات الخارجية من أجل الوصول إلى المدّ الجماهيري ومن ثم إلى الحكم والسيطرة. وقد عرض الباحث لأنموذج غزّة وتجربتها في الحكم منذ أكثر من ستّ سنوات، وهو ما يجعلها أقدم أنموذج إخواني يستلم السلطة عن طريق الديمقراطية بداية، قبل أن يتحوّل إلى السيطرة العسكرية. وتناول في هذا السياق ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ثمّ منطلقات الحكم في غزّة، وتحوّل حماس من الأيديولوجيا إلى تجربة الحكم والسياسة، وحماس وعلاقاتها الداخلية والخارجية، والمأزق الوطني الحالي وسبل الخروج منه.

تحت عنوان «التجمع اليمني للإصلاح: قراءة في تجربته التاريخية، وجدلية الديني والسياسي، ورؤاه في المواطنة والدولة والأمة»، حاول الباحث **نبيل البكيري** التعرّف إلى حقيقة تجربة إخوان اليمن التي تُعَدّ من أولى تجارب الإخوان المسلمين السياسية على مستوى العالم العربي وأكثرها إثارة للاهتمام والجدل، خاصة محاولتها صوغ أول دستور في المنطقة. وعرضت دراسة البكيري أيضًا للمنعطفات التاريخية الفارقة التي مرّت بها تجربة الإخوان في اليمن، وصولًا إلى «التجمع اليمني للإصلاح». حاول البكيري، في سياق استعراضه هذا، تمييز السياسي من الديني في هذه التجربة، ورسم مسار للعلاقة بينهما في خطاب الحركة وأدبياتها، منذ سنة ١٩٤٨ حتى سنة ٢٠١١.

قدّم الباحث **هشام خباش** ورقة عنوانها «الثابت والمتحول في مواقف الإسلاميين المغاربة من الدولة المدنية: نموذجا ‹العدل والإحسان› و‹العدالة والتنمية›»، وهي عبارة عن دراسة ميدانية هدفت إلى الكشف عن أوجه الاختلاف والتماثل بين مواقف أعضاء حركة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية (حركة الإصلاح والتوحيد) من الدولة المدنية، وإيضاح مدى استعداد أعضاء كلتا الحركتين لتغيير مواقفهم من الدولة المدنية، إن هم واجهوا وضعيات إحراج معرفي تتضمّن مواقف مضادّة. ويخلص الباحث، بناءً على رصده ضروب الثبات والتحول لدى الحركتين المشار إليهما، إلى رفض أي تعميم جزافي يحصر جميع الإسلاميين في داخل رؤية واحدة ووحيدة للعالم، تُوحدهم مهما اختلفت مشاربهم السياسية؛ إذ يتبين من معطيات الدراسة الكمّية والكيفية، وجود عدّة اختلافات بين هذين النموذجين من الإسلاميين المغاربة. وبناءً عليه سيكون من باب المبالغة والقفز على الوقائع وسم جلّ مواقفهم بالمتصلّبة والثابتة، مادام يوجد من بينها ما هو قابل للتفاوض والتحوّل، وهو ما يؤشّر بوضوح إلى المرونة الذهنية التي يتمتعون بها والتي تمكّنهم من التكيف مع سياقات تبدو بعيدة عن خلفيتهم الإسلامية، وتؤكّد قدرتهم على نهج نوع من البراغماتية السياسية لحلّ ما يواجههم من مشكلات.

ترأّس محجوب الزويري المسار الثاني للجلسة الثانية وعنوانه «**الفكر الإسلامي ومفهوم الدولة في سياق عربي وعالمي**». وقد حاول الباحث

الكويتي **مشاري حمد الرويح** في ورقته التي جاءت تحت عنوان «إسلامي وواقعي، أم ليبرالي، أم بنيوي: مسارات الدولة والأمّة في التنظيم الدولي المعاصر»، تقديم إجابة عن السؤال: «هل تسمح المساحة التنظيمية لمستوى ما فوق الدولة، أي مستوى التنظيم الدولي المعاصر، بتطوير مفهوم للأمّة يكون مقبولًا نصًا وفقهًا وتاريخًا؟» وجاءت هذه الإجابة على هيئة معايير للإجابة وإطار وجودي ونظري، أو على هيئة أرضية بحثية قادرة على خدمة الأبحاث المهتمة بهذا السؤال: تقديم مفهوم تشغيلي للأمّة الإسلامية طبقًا لعناصر العمل الجماعي المعنوي والمؤسساتي، وهي بدورها تتبلور في ثقافة مشتركة وعلاقات وأدوار اجتماعية بدلًا من معاملتها كهوية عابرة للحدود يصعب تشغيلها مفاهيميًا وبحثيًا؛ تقديم الدولة كفاعل بمحددات فعل واضحة: سلوك، ومصلحة، وهوية؛ إعادة تقديم «مستويات التحليل» كخريطة وجودية؛ أي خريطة لموضع الكيانات والعلاقات بينها، بدلًا من استخدامها كأداة بحثية «بريئة معرفيًا»؛ إعادة توصيف هياكل التنظيم الدولي المعاصر طبقًا لتوصيفات عامة مستقاة من العلوم الاجتماعية بشكل عام، وهو ما يسمح بالمحافظة على اتصال عابر للمستويات المختلفة (الدولة، الأمة الإسلامية، النظام الدولي)، وفي الوقت نفسه يعبّر عن جميع المستويات طبقًا لخصائص كلٍّ منها ومحدداته؛ تقديم نظريات العلاقات الدولية (البنيوية، الليبرالية، الواقعية) كمرآة لنطاق التغيير في المحددات المذكورة. ورأى الرويح أن دور الباحث الإسلامي للعلاقات الدولية هو إعادة توصيف التنظيمات والعلاقات طبقًا للمنطلق الإسلامي نفسه، بما يفتح أمام خيارات صانع القرار الإسلامي وحركة الدولة ذي التوجه الإسلامي آفاقًا أوسع على المستوى النظري على الأقل. وربما تمثلت زبدة الورقة في دعوتها إلى إضافة مفهوم «الأمّة» بوصفه مستوًى تحليليًا بين «الدولة» و«المجتمع الدولي»، على غرار مفهوم «الإقليم» الذي أضافته مراجعات المدرسة الإنكليزية للعلاقات الدولية؛ وذلك للتمكّن من فهم سلوك الحركات الإسلامية المعاصرة.

في الورقة التي قدّمها الباحث الجزائري **الطاهر سعود**، تحت عنوان: «القُطري والدولي في تجربة الحركة الإسلامية: الحركة الإسلامية في الجزائر نموذجًا»، يرصد الباحث انقسامًا في الحركة الإسلامية في الجزائر على صعيد الفكرة وفي مستوى التنظيم، كما في مستوى المناهج المتّبعة للوصول إلى تحقيق الأهداف المرسومة، وذلك على الرغم من الأرضية المرجعية الجامعة. وتبرز الدراسة هذا التعدد والتباين داخل الحركة الإسلامية الجزائرية من خلال معطى القطْرية والدولية؛ ذلك أن بعض أجنحة الحركة الإسلامية وفعالياتها في الجزائر كان يتبنّى خيار القطْرية أو المحلية. ويرى أنه الأنسب في تسيير الحالة الدعوية والحركية في الجزائر، بينما كانت لأجنحة أخرى (الجناح الدولي) مقاربات مغايرة إزاء هذه القضية، وقضايا أخرى كانت سببًا للتمايز والافتراق، بل وللاستقطاب والصراع. وقد ناقش الباحث هذه المسألة من خلال تجربة «جماعة البناء الحضاري» التي عُرفت بعد ذلك تحت تسمية «الجزأرة» ودافعت عن محلية الفكر والتنظيم والخصوصية الجزائرية بخلاف «جماعة الإخوان المسلمين» التي تعتبر نفسها تنظيمًا دوليًا عابرًا للحدود الوطنية.

وفي ورقة بعنوان «الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة: دراسة للجذور الاجتماعية للإسلام السياسي وتحوّلات الخطاب»، وهي دراسة حالة تتخذ المغرب نموذجًا، حاول الباحثان **محمد الكوخي وإبراهيم أمهال** تحليل الجذور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لظاهرة الإسلام السياسي وعلاقتها بالتحولات التي عرفتها المجتمعات العربية/ الإسلامية في القرن العشرين وبروز الدولة الحديثة. كما حاولا إثبات فرضية

تفسّر ظاهرة «**الإسلام السياسي**» بوصفه ردة فعل تاريخية حديثة من طرف البنى الاجتماعية التقليدية على فشل عملية التحديث وتكريس مأزق الدولة الحديثة؛ إذ أدّى كلّ فشل في عملية الانتقال من المجتمع التقليدي نحو المجتمع الحديث إلى تكريس خطاب هوياتي ديني أكثر تشددًا ورفضًا للتحديث ومقاومة له. وقد اتخذت محاولة الإثبات هذه منحى تجريبيًا تمثّل في دراسة الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لأعضاء الحركة الإسلامية وقواعدها التنظيمية، من خلال دراسة نتائج عيّنة مختارة وتحليلها. وهذه العيّنة التي لها صفة التمثيلية للواقع المراد دراسته متعلقة بحزب العدالة والتنمية (المغربي) الذي يقود الحكومة المغربية الحالية. وقد عمد الباحث أيضًا إلى تحليل الخطاب الفكري للإسلام السياسي في قضايا الدولة والمجتمع، وتحولات هذا الخطاب ارتباطًا بالتحولات البنيوية العميقة في المجتمع والدولة، وذلك من خلال دراسة تحوّلات الخطاب الدعوي والسياسي لحركة التوحيد والإصلاح التي انبثق منها حزب العدالة والتنمية المغربي.

كرر المسار الأول في الجلسة الثالثة، التي ترأسها الدكتور **حسن المهندي**، عنوان «**الفكر الإسلامي ومفهوم الدولة**». وقد قدم الباحث **أشرف عثمان محمد الحسن** ورقة بعنوان «الدولة في منظور الخطاب الإسلامي: قراءة في خطاب القطيعة مع الدولة»، انصرف اهتمامه فيها إلى تتبّع العلاقة بين أزمة الدولة في الشرق الأوسط العربي والصعود الإسلامي على خلفية فكرة موجّهة هي أن البحث في الدولة وفهم أزماتها وكيف التقت أزماتها البنيوية بالأزمات الجديدة التي يفرضها وصول الإسلاميين إلى دول الربيع العربي ربما يشكل مدخلًا لتحليل وفهم الأزمة المجتمعية الشاملة التي تعيشها مجتمعات الشرق الأوسط العربي. ولا يأتي اشتغال الورقة على الحركات الإسلامية من كونها القوة الأكثر شعبية والأضخم في الانتشار التنظيمي والاختراق الأيديولوجي، بل يأتي من رؤية الباحث في الحركات الإسلامية طريقة لمفهمة أزمة الدولة عبر تحليل الخطاب الأيديولوجي لهذه الحركات والذي يشكك في أساس الدولة القائمة بداية ومن ثم شرعيتها وأحقيتها في البقاء والاستمرار تالياً.

قدّم الباحث **علي السيد محمد أبو فرحة** ورقة بعنوان «في المنهجيات: التشوهات الفكرية في بناء مفهوم الدولة المدنية»، سعى فيها إلى الوقوف على الاجتهادات الفكرية التي ساهمت في بلورة مفهوم «الدولة» كفكرة رئيسة؛ والنّظر في حقيقة إلحاق صفة «المدنية» به، في ضوء السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية والزمنية والمكانية المختلفة. كما تناول الباحث التعاطي العربي مع هذا المفهوم قبل ما يسمّى «ثورات الربيع العربي»؛ وذلك بحشره في ثنائيات عدّة. وأخيرًا، حاول الوقوف على حدود الصّلة بين مفهوم «الدولة» من ناحية، ومفاهيم «المدنية» و«الدينية» و«العسكرية» من ناحية أخرى؛ وذلك للوقوف على ما ينتظره المواطن العربي من الدولة وصيغتها المؤطِّرة لسلوكه. وخلص إلى أن تبنّي عدد من الباحثين مصطلح «الدولة المدنية» كصيغة جديدة لتأطير المجتمعات العربية في أعقاب الثورات العربية، يفتقر إلى التماسك النظري، وخاصة أن مدلولات لفظ «المدنية» متباينة بدرجة أو بأخرى.

ورأى الباحث **عبد الغني عماد** في ورقته المعنونة «الإسلاميون والدولة: محددات التجديد ومعالمه في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة» أن من الخطأ تحليل الفضاء السياسي الإسلامي بمعزل عن سياق تفاعله مع الواقع الذي يتحرك فيه، وأن الفرضية الأكثر انتشارًا اليوم تعتبر أن أصل المسألة ليس كامنًا في النصوص المؤثرة في بناء الذهنية السائدة، بقدر ما هو متغلغل في صميم البنية الاجتماعية التقليدية التي أعاقت استكمال العملية التحديثية في المجتمعات العربية. وهذا يعني أن الظاهرة الإسلامية السياسية من حيث النشأة والتكوين، لم تهبط علينا من خارج

سياق المجتمع أو تجليات حركته التاريخية، وهي، من ثم، تحمل بذور التعبير عن أزمات وحاجات سياسية وثقافية واجتماعية، وقد نجحت في «استثمار أبرز مكوّنات الرأسمال المركزي للجماعة». وهذا يتطلب مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية: يتمثّل **الأول** في تغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية الحركية ودراستها بعيدًا عن النظرة الستاتيكية. ويتمثّل **الثاني** في تحرير المقاربة التحليلية للظاهرة الإسلامية من التنميط المسبق والقراءة المؤدلجة التي أدت إلى تناولها كظاهرة مبتورة ومفصولة عن سياقات التطور السوسيوتاريخي والسياسي في المجتمعات التي تعمل فيها. وتتمثّل الإشكالية التي تعالجها هذه الدراسة في التحدي الذي أطلقه الربيع العربي حول إمكان الانتقال من مشروع «الدعوة» إلى مشروع «الدولة»، وإدماج متطلبات هذا الانتقال في منظومة المشروع الحركي الإسلامي. ولعل هذه الإشكالية هي أخطر ما يواجه الإسلاميين اليوم وتمثّل الامتحان الأصعب أمامهم. والفرضية الأساسية التي يسعى البحث إلى اختبارها ومناقشتها تنطلق من اعتبار أنه كلما ترسخت المنظومة الديمقراطية وزادت درجة الانفتاح السياسي وفتح المجال أمام إدماج حقيقي للتيارات الإسلامية في المشهد السياسي، حدثت في المقابل تغيرات بنيوية في خطابها الفكري والسياسي تجاه «مشروع الدولة»، ذلك أن المشاركة في السلطة «تروّض» الأيديولوجيا، وتدفع بالفاعلين السياسيين إلى ترشيد الشعارات وعقلنتها وتحرّرهم من أوهامها وتضعهم مباشرة في مواجهة حقائق ووقائع وضرورات الإنجاز المطلبي.

رأى الباحث الإسلامي **محمد حبش** في ورقته الموسومة «التيارات الإسلامية ومسائل المواطنة والدولة والأمّة: سؤال الأمّة» أن الصعود الإسلامي لا ينذر بأي كارثة، وأنه سياق طبيعي للحوادث، وأن هذا التيار الصاعد وإن بدا أيديولوجيًا صلبًا، فإنه غير مؤدلج في تفصيلات العملية السياسية، ومن الممكن تمامًا أن يصير إلى خيارات مدنية واقعية تكرس شكلًا مدنيًا وديمقراطيا من البناء الاجتماعي، يأذن بالتعدّد والتشاركية والمواطنة التامة على الرغم من الشعارات القاسية التي يرفعها التيار الإسلامي في غمار ثوراته. ومن ثمة ستنخرط الأغلبية العظمى من رافعي الشعارات الثورية الإسلامية في أحزاب واقعية تؤمن بالتغيير الديمقراطي، وربما تحمل رؤى سياسية متناقضة ولكنها متفقة على احترام الشعار الإسلامي الثوري والتاريخ الإسلامي المجيد. ورأى الباحث أيضًا أن بقاء تيار إسلامي ينشد الخلافة وفق تصورات السلفية الجهادية أمر مؤكد، لكن يمكن بعد زوال الاستبداد أن يتحرك في إطار مجتمع الحريات ولا يتخذ طابعًا دمويًا، على الرغم من أنه سيحتفظ بقسوته وإقصائيته وفتاواه وتكفيريته. وقد تناولت الورقة بالنقاش سؤال الأمّة في ضمير الشارع العربي المتحرك في ثورته، ووجدت أن هذا الشارع مسكون بالتوق إلى مشروع الأمّة الموحَّدة القوية القادرة التي كانت خلال قرون طويلة في موقع الريادة في العالم، ومن حقها أن تعود كذلك. كما تتبّعت تاريخ الجدل في الأمّة والدولة والمواطنة، والصعود الإسلامي وشعار حاكمية الله، والتيار الإسلامي في مثلثه التقليدي: الإصلاحي والمحافظ والراديكالي، ومصطلح الأمّة وتعدّد مدارس التأويل، والدولة الحديثة ومبدأ الوحدة الإسلامية، وإسقاطات مفهوم الأمّة على المواطنين غير المسلمين في الدولة الحديثة، وسوى ذلك من القضايا الشائكة والإشكالية.

ترأس الدكتور **مروان قبلان** المسار الثاني من الجلسة الثالثة وجاء بعنوان **«الفكر الإسلامي والمواطنة»**، قدّم فيه الباحث **زين الدين خرشي** ورقة بعنوان «المواطنة في خطاب الأحزاب الإسلامية وممارساتها: سياسة ضد المواطنة»، تناول فيها إشكالية المواطنة لدى الأحزاب الإسلامية، من خلال تحليل خطاباتها وممارساتها السياسية المختلفة. ورأى أن تصوّر هذه الأحزاب وخطابها وممارساتها بشأن

السياسة ومفرداتها (الدولة، الديمقراطية، القانون، التعدّدية، الحرية، سيادة الشعب...)، يغيب عنها اعتبار المواطنة أولوية فكرية وسياسية واجتماعية، يتأسّس عليها مشروعها المجتمعي، وهو الأمر الذي يحول دون التّحقّق الفعلي والكامل لفكرة المواطنة لديها؛ إذ هي موضوع غير مفكَّر فيه، وغير مسلّم بمقدماته الفلسفية التي تأسّست على مفهوم الفرد، بوصفه ذاتًا حرّة ومستقلة. وقد خاضت الورقة في أربع قضايا متداخلة هي: موقف الإسلاميين المتردّد والخائف من الديمقراطية؛ المواجهة بين الدّين والدولة حول رهان حيازة السيادة واحتكار صلاحية التشريع؛ الخطاب الشعبوي وما يتضمّنه من تصور يقوم على نفي السياسي في المجتمع بأن يقدّمه في شكل كيان متلاحم ومنسجم وخال من النزاعات الأيديولوجية والصراعات السياسية؛ التصوّر الأخلاقي للسياسة، الذي يفرز ممارسةً وخطاباتٍ تعتقد أن السّمات الأخلاقية والدّينية كافية وحدها لتحصين الحقل السياسي والمجتمع من الفساد والانحراف.

قامت الباحثة **دلال باجس**، في ورقتها التي حملت عنوان «التمكين السياسي للمرأة في فكر الحركات الإسلامية بين النظرية والممارسة: الإخوان والنهضة نموذجان»، بدراسة مفهوم التمكين السياسي للمرأة لدى الحركات الإسلامية دراسة نظرية، ثمّ تطبيقية عملية. وخلصت إلى مجموعة من النتائج التي تشير إلى تقدّم ملحوظ في دور المرأة السياسي في هذه الحركات فكرًا وممارسة. غير أنها رأت في الوقت ذاته أن هذا الدور لا يرقى إلى المستوى الذي تنشده النساء الإسلاميات أنفسهن، دع عنك المرأة على تنوّع أطيافها في المجتمع. وقد لجأت الباحثة إلى منهج دراسة حالة مقارنة، إذ قامت بالتركيز على حزبيْ الحرية والعدالة في مصر والنهضة في تونس من خلال إجراء مقابلات مع قياديات في كلا الحزبين، إضافة إلى تحليل مضمون الخطابات السياسية والفكرية لكلا الحزبين وحاضنتهما الفكرية. وقد عمدت الباحثة إلى تقسيم دراستها إلى ثلاثة محاور رئيسة: تناولت في **الأول** التمكين السياسي للمرأة عند الحركات الإسلامية نظريًا، فعرضت أبرز الآراء الفقهية والفكرية التي تستند إليها الحركات الإسلامية لتبرير موقفها من التمكين السياسي للمرأة وحدوده وفقًا لرؤيتها لمفهوم المواطنة، ومدى نضج هذه الآراء الفقهية والفكرية عبر عقود من المشاركة السياسية. وتعرضت في **الثاني** للتمكين السياسي للمرأة من الناحية العملية، فاستعانت بالإحصاءات التي بيّنت مدى مشاركة المرأة سياسيًا في هذه الحركات ومدى ترشيحها للمناصب السياسية على صعيد الأحزاب داخليًا، وفي برلمانات دولها ومناصبها السياسية الحساسة. أمّا **الثالث** فجاء محورًا نقديًا، تطرّقت فيه الباحثة إلى العلاقة بين النظرية والممارسة، وذلك من خلال استعراض أبرز العراقيل التي تحول دون إجراء تطبيق كامل لرؤية الحركات الإسلامية النظرية في ما يتعلّق بحقوق المرأة السياسية، ومدى صدق العزيمة في التمكين السياسي للمرأة في هذه الحركات.

تناول الباحث **فؤاد بوعلي**، في ورقته المعنونة «الهوية والمواطنة في خطاب الحركة الإسلامية الأمازيغية نموذجًا: المواطن والمؤمن والإنسان»، مسألة العلاقة بين الهوية والمواطنة، من خلال تأطير هذه المسألة نظريًا على النّحو الذي تبلورت به في أدبيات الحركة الإسلامية، وكيفية مقاربتها للمسألة الأمازيغية، خاصة بعد التعديلات الدستورية الأخيرة في المغرب. وقد شدد على ما بات معروفًا من أن المجتمع العربي والمغربي بالخصوص، يشهد إعادة النّظر في تركيبته الهوياتية، بكيفية تقطع مع التدبير القديم للدولة القومية، وتُعيد إنتاج نمط جديد من الأنسجة الاجتماعية، يكون فيه لـ«المفاصلة الهوياتية» الدور الأسمى. وبما أن مناقشة التعدّد الهوياتي انحصرت في الحالة المغربية في مستواه اللّغوي الثّقافي، طُرح أمام الحركات الإسلامية إشكال مقاربته وفق طرح يحافظ على

الانتماء الإسلامي والعربي وعلى الخصوصية الإثنية المغربية. وفي هذا الإطار، خلُص جلّ الأدبيات المنسوبة إلى التنظيمات وأعلام الحركة الإسلامية إلى ضرورة المزايلة بين اللّغة والثقافة الأمازيغيتيْن من جهة - باعتبارهما رصيدًا هوياتيًا مشتركًا لجميع المغاربة- والحركة الأمازيغية باعتبارها اتجاهًا أيديولوجيًا وسياسيًا من جهة أخرى. ذلك أن الحفاظ على الهوية يتحقّق من خلال المحافظة على حقوق المواطنة وواجباتها، وهذا ما جعل الجواب عن المواطنة الأمازيغية يجري من خلال مسارين اثنين: مسار الأسلمة ومسار الميثاق.

تحدث **شمس الدين ضو البيت** عن «الإصلاح الديني والإصلاح السياسي في المقاربات التقليدية والتجديدية وما بعد السلفية لمسألة المواطنة في الفكر الإسلامي السوداني»، وأشار إلى ما أدّت إليه التطوّرات والحوادث التي ترتّبت على صراع المواطنة في السودان، والتجارب التاريخية التي مرّت بها المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى في العقود الماضية - خاصة التجارب الفاشلة للحركات الإسلامية في الحكم، وانتفاضات الربيع العربي التي وضعت حركاتٍ إسلامية أخرى في مواجهة استحقاقات الحكم في سياق ديمقراطي، والوعي المتنامي بالحقوق في هذه المجتمعات- من إدراك متصاعد لدى الحركات الإسلامية التي تعمل في المجال السياسي بأنه لا بدّ من إصلاحات سياسية تأخذ بمفهوم المواطنة التي تقوم على المساواة التامّة بين سكّان الوطن الواحد، من دون تفريق أو تمييز بسبب النّوع أو الثقافة أو الدّين أو العرق. وقد انعكست هذه الإصلاحات السياسية في تخلّي بعض هذه الحركات عن إصرارها على تطبيق الشريعة والنّص عليها في دساتير هذه البلدان. كما خطَت هذه العملية بالفكر السياسي الإسلامي خطوات مهمّة من فكر التشبّث بالهوية إلى مجالات النهوض والتقدم، ومن مرحلة التشخيص والتجريب إلى مرحلة التّأسيس للإصلاح الدّيني، والانتقال بالمجتمعات العربية والإسلامية إلى مرحلة ما بعد السلفية.

تجارب وأسئلة أيضًا وأيضًا

استُهل اليوم الثاني من المؤتمر بجلسة في مسارين. ترأس الدكتور **النور حمد** المسار الأول بعنوان «**التجربة التاريخية**». وقدّم فيه الباحث **بلال شلش** ورقة بعنوان «التجربة التاريخية: النبوية والراشدة مصدر تشريع لدولة النبهاني»، تناول فيها استخدام تقي الدّين النّبهاني - مؤسّس حزب التحرير ومنظّره الأول- التجربة التاريخية للأمّة الإسلامية في «عهد النّبوّة» و«الخلافة الرّاشدة» نموذجًا محتذىً للدولة الإسلامية، منطلقاً من كون الشريعة الإسلامية لم تترك تفصيلًا إلّا أتت إليه. وبيّن في هذا السياق رؤية النّبهاني للتاريخ الإسلامي وإشكاليات كتابته، ومبرّرات استخدامه التاريخ مصدر تشريع، وتأثير الواقع المعاصر الذي عاشه في قراءته واستخدامه لهذا التاريخ، وقدرته على الوصول إلى نموذجه للدولة الإسلامية مشرّعًا له بالتجربة التاريخية، من دون انتقائية وتكييف وتجاوز، من خلال عرض عددٍ من النماذج لهذا الاستخدام. وختم بمناقشة إشكاليات استخدام النّبهاني للتاريخ دليلًا شرعيًا، وإظهار التّمايز والاختلاف بين نظرة النّبهاني ونظرة الصحابة إلى هذه التجربة.

كانت المداخلة الثانية من نصيب الباحث **موسى محمد الباشا**، بورقة تحت عنوان «ما صلاحية دولة المدينة ونظام الخلافة الراشدة كنموذجين لدولة إسلامية معاصرة؟». حاول الباحث في مداخلته الإجابة عن سؤال العنوان عبر الإجابة عن أسئلة أخرى تمسّ الإطار التنظيمي الذي أوجده الرسول الخاتم في يثرب، وما إذا كان كيان دولة مارس من خلالها سلطة زمنية كما يزعم بعض التيارات الإسلامية السياسية، كما تمسّ جوهر طبيعة مرجعية الشرعية (لاهوتية أمْ ناسوتية) التي تسنّم

بمقتضاها مَنْ نُعِتوُا بصفة «الخلفاء الراشدين» سدَّة الحكم، وأمسكوا بمقاليد السلطة، ومارسوا صلاحيات النظر والتقرير في أمور المسلمين العامة الدينية والدنيوية، وما إذا كانت تلك المرجعيات عينها تصلح لأن تكون مصادر لشرعية تؤسس بموجبها وتمارس وفقًا لها السلطة العامة في دولة إسلامية معاصرة من جهة أخرى؟

كان **محمد الغالي** المتدخّل الأخير في هذا المسار، فقدّم ورقة بعنوان «بناء الدولة الحديثة بين نظرية إمارة المؤمنين وطروحات الإسلام السياسي في المغرب: قراءة في فرص التعايش والاندماج ومخاطر التنازع». استكشف الغالي في هذه الورقة **آفاق الدولة المعاصرة المغربية ومستقبلها في ضوء نظام ملكي يسود ويحكم، بناءً على نظرية إمارة المؤمنين من جهة، وأطاريح الإسلام السياسي الصاعد من جهة أخرى، وذلك في محاولة لفهم** أبعاد عدم تمكّن الحقل السياسي المغربي من أن يتطور تطوّرًا مستقلًّا عن الحقل الديني (إمارة المؤمنين)، والقيام بقراءة مستوعبة لعناصر البزوغ القوي للإسلام السياسي بوصفه فاعلًا جديدًا في الحياة السياسية، ومدى استيعابه في ميزان القوة المؤسّساتي، والمستقبل الذي ينتظره في مشروع الدولة المغربية. وقد توسّل الباحث للوصول إلى غايته تحليل مجموعة من النصوص التي أنتجها الفاعلون الأساسيون في الحياة السياسية المغربية، وتحليل مجموعة من أنساق الفعل والسلوك لتحديد استراتيجية أهمّ الفاعلين، واعتماد دراسة ميدانية اعتمدت على عيّنة من المواطنين والمواطنات **(تضم ٦٠٠ مستجيب)** لقياس اتجاه آرائهم في ضوء نظام القيم المجتمعي الصاعد، وذلك في موضوع علاقة الدِّين بالسياسة.

أمّا المسار الثاني للجلسة الأولى من اليوم الثاني (الرابعة في جدول أعمال المؤتمر) التي ترأّستها الباحثة **حصّة العطية**، فكان موضوعها **«في أسئلة الديمقراطية والدولة المدنية»**. واستهل **شمس الدين الكيلاني** المسار بمداخلة عنوانها «الإسلام المعاصر وفكرة الدولة: الديمقراطية بين التجاذب والتنافر»، حاول فيها مقاربة موقف الإسلاميين من الدولة الدّيمقراطية ومفاهيمها، بدلالة التحوّلات التي صاحبت هذا الموقف في سياق التحوّلات التاريخية ومواضعاتها، انطلاقًا من المشكلات التي أحاطت بتطوّره، والوضعيات السياسية التي تمرّ بها البلاد العربية، وذلك في مسعى لوضع أطروحات الإسلاميين في سياقاتها التاريخية داخل أنساقها الاجتماعية في كلّ محطّة من محطّات تحوّلها. وبيّن بذلك أن علاقة الإسلاميين بالفكرة الديمقراطية لا ترتبط فقط بتقدّم أطروحاتهم وبصدق توجهاتهم وحدهم، بل تتعلّق أساسًا بمستقبل الديمقراطية في بلداننا، وبطريقة أداء القوى السياسية والفاعلين الاجتماعيين داخل عملية التحوّل الديمقراطي، وأن البيئة السياسية الاجتماعية الثقافية – في تحوّلها مع حواملها الاجتماعية، في غمرة الانتقال إلى الديمقراطية– هي الكفيلة بتهيئة المناخ المواتي للتّكيف مع العملية الديمقراطية ومقتضياتها.

بعد ذلك، قدّم الباحث **امحمد جبرون** ورقة عنوانها «الدولة الإسلامية من القرآن إلى السلطان ومن الأمّة إلى العصبية: تحليل تاريخي للتحوّل»، رصد فيها تحوّل الدولة الإسلامية، منذ تأسيسها إلى أن رسخت أركانها خلال العصر الوسيط، تحوُّلين جوهريين، هما تحوُّلها من دولة القرآن (السلطة الأخلاقية) إلى دولة السلطان (السلطة القهرية)، وتحوُّلها من دولة الأمّة إلى دولة العصبية. وقد بيّن الباحث في دراسته أن ثمة ما يضفي على التحوُّل السياسي العميق الذي شهدته الدولة الإسلامية طابعًا موضوعيًا، ويُظهر أنه لم يكن انحرافًا سياسيًا وأخلاقيًا، كما يتصوَّر الكثير من الإسلاميين، بل كان ضرورة تاريخية اقتضتها روح العصر وظروفه.

في المداخلة الأخيرة، عرض **سعود المولى** ورقة بعنوان «المرجعية والحزب والدولة المدنية والمواطنة في الفقه الشيعي المعاصر»، تناول فيها

المرجعيات الفكرية للعلماء الشيعة في ما يتعلق بالقضايا المشار إليها وما بين مدارسهم من اختلافات وفوارق. ومن أبرز تلك المرجعيات الإمام موسى الصدر، ومحمد باقر الحكيم، ومحمد باقر الصدر، ومحمد مهدي شمس الدين، وحسن فضل الله، وسواهم.

قضايا الأصالة والمعاصرة في أسئلة الحركات الإسلامية

كان موضوع المسار الأوّل من الجلسة الخامسة الذي أدارته الأستاذة **وضحى الهاجري** «قضايا الأصالة والمعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث». وقدّم **توفيق سيف** ورقة بعنوان «مكانة العامة في التفكير الديني»، رأى فيها أن التفكير السياسي السائد بين الإسلاميين ومعظم القوى السياسية العربية، يقوم على أرضية فلسفية متعارضة مع الديمقراطية. ولكيْ تتحوّل هذه القوى إلى محرّكات للتحوّل الديمقراطي، فإنها بحاجة إلى التخلّي عن المصادر الثقافية والتقاليد الفلسفية التي سبق استعمالها كتبرير للاستبداد، تحت اللافتة الدينية أو القومية أو الاشتراكية أو غيرها، ذلك أن النظام الديمقراطي ينتمي إلى أرضية فلسفية تقدّم مبرّرات مقنعة لمن أراد الاقتناع به، واختياره يستوجب العودة إلى الأرضية الفلسفية التي بُني عليها. وقد بدأ الباحث بعرض أبرز المكوّنات القيمية للنموذج السياسي الديمقراطي، ثمّ عرض الأرضية الفلسفية التي ينتمي إليها الخطاب الديمقراطي مقارنة بنظيره السائد بين الإسلاميين التقليديين في ما يتعلق بثلاث من أبرز قضايا الاجتماع السياسي: مضمون الرابطة الاجتماعية وغرض الدولة، والمواطنة، ومبدأ تفويض السلطة. وختم الباحث باعتقاده أنْ لا جدوى من مطالبة الفقهاء بتطوير نظرية سياسية دينية، لأنّها خارج الإطار الموضوعي لعلم الفقه، ولأن الموضوع ليس بين انشغالات المجامع الفقهية. ودعا بدل ذلك إلى مشاركة جميع الناس في تطوير الفكرة الدينية، وخصوصًا المنظور السياسي الذي يحقّق الجمع الملائم بين القيم الدينية العليا وحاجات العصر.

تناول **نوري دريس** في ورقته الموسومة «مفهوم الأمّة في الفكر العربي المعاصر: بين التجاذبات الأيديولوجية السياسية ورهانات الحداثة ودولة القانون» انعكاسات أدلجة الخطاب السياسي الإسلامي لمفهوم «الأمّة»، وتحويله من بناء تاريخي إلى مورد سياسي للتعبئة الأيديولوجية والسياسية، وتكريسه اتّجاهًا ماضويًا يعتمد على أسطرة التاريخ عوض الاتجاه به إلى المستقبل. وسعى الباحث في دراسته إلى عمل نقدي لاسترجاع المفهوم من قبضة الخطاب الديني والسياسي- الأيديولوجي، لكي يعيد بعثه ضمن سياقاته التاريخية ورهاناته الحداثية التي تشكّل فيها وبها في الفلسفة السياسية المعاصرة، وذلك بقصد تخليص مفهوم «الأمّة العربية الإسلامية» من ترسّباته الأيديولوجية وتكلّساته الدينية، وأوهامه اليوتوبية، ووضعه في صلب المشروع الحداثي في دول العالم العربي، بمقاربة أكثر واقعية وانسجامًا مع عالم معولم وسريع التغيّر وشديد التأثير.

ختم **نايف الشمري** هذا المسار بورقة بحثية عنوانها «نحو إعادة بناء منهجية النظر في الفكر السياسي الإسلامي»، حاول فيها نقد المنظومة الأصولية التقليدية وإيجاد منظومة مستقلّة حاكمة على الفقه السياسي تكون بديلة منها. وقد بدأت الورقة بالحديث عن بعض أسباب ضعف الإنتاج الفقهي السياسي، ثمّ تناولت حتمية استقلالية الفقه السياسي عن نظرائه كالفقه العبادي والمالي والجنائي. وبعد ذلك عرّجت سريعًا على ماهية المنظومة الأصولية التقليدية وشرْح أهمّ أصولها، مع التركيز على الإشكاليات والموانع التي حالت دون انسجام الشريعة الإسلامية من حيث هي أصول ومقاصد مع الديمقراطية من حيث هي أداة عمل سياسي مجرّدة. وأخيرًا جرى تناول معالم المنظومة المنهجية المقترحة للحاكمية على الفقه السياسي.

جلسة نقاشية: من حق الإسلاميين أن يفشلوا وعليهم أن يتعلموا من فشلهم

اختُتمت أعمال المؤتمر بجلسة نقاش مفتوح بمشاركة جميع المحاضرين والحضور. وقد ترأسها الباحث **سعود المولى** واستهلها بمقدمة أوضح فيها أن الجلسة النقاشية تسعى إلى استخلاص النتائج التي كانت ثمرة أعمال المؤتمر خلال يومين. وطرح السؤال عن طبيعة التحديات والعثرات التي تعترض نهوض الأمّة، مؤكدًا أن خلاصات المؤتمر تكشف مجموعة من العناوين والعناصر البالغة الدقة والأهمية.

أشار **كمال عبد اللطيف** في مداخلته إلى أن أعمال المؤتمر ونقاشاته تحمل الكثير من الجدّة والجدّية، ويرجع ذلك إلى تعدّد الأصوات والرؤى وزوايا النظر ومناهج المعالجة. واقترح أن يكون المؤتمر القادم أكثر تخصّصًا، وأن يكون عدد الأوراق المشاركة أقل، لكي يتاح الوقت الكافي للنقاش. أمّا **رضوان زيادة**، فقد تحدّث عن التجربة الديمقراطية لدى الحركات الإسلامية. وفي هذا السياق، استعرض نماذج من تجارب الإسلاميين، وخاصة في تونس ومصر، وأوضح حجم النجاح والفشل فيها، وأوصى بضرورة إتاحة الفرصة للإسلاميين للمشاركة السياسية والتفاعل. وتحدّث **عماد عبد الغني** عن التطوّر الذي جرى في خطاب الإسلاميين، كما أشار إلى أهمية مسار بعض التجارب الإسلامية ونتائجها. وأشار **نايف الشمري** إلى أن بعض المداخلات طالبت الإسلاميين بالتخلّي عن أصولهم بدل التجديد. وأضاف أن موقف معظم دول الخليج من الثورات والتحوّلات كان دائمًا سلبيًا. وتساءل **محمد جبرون**: أليس من حقّ الإسلاميين أن يفشلوا؟ وأضاف أن هناك ضعفًا في الثقافة الديمقراطية العربية. وأشار **فهمي هويدي** إلى أن عنوان «الديمقراطية والإسلام» يوحي بأن الإسلاميين يولدون غير ديمقراطيين، أو كأنّ الجميع ديمقراطيون ما عدا الإسلاميين، ثمّ أشار إلى معوقات فشل الإسلاميين في مصر، ومنها الأخطاء التي ارتكبوها، وأن هذا من حقّهم، ثمّ دور القوى الدولية، ودور الدولة البيروقراطية أو الدولة العميقة. وأكّد هويدي أن المقاومة الموجودة حاليًا في الأمّة دليل على أنّها حية ولم تمت، وعلى أن لديها رغبة في النهوض. ونبّه **محمد الغالي** إلى أن ما حدث في الوطن العربي هو انتقال سياسي ولم يكن انتقالًا ديمقراطيًا. وفي السياق نفسه، تحدّث الناشط **محمد لطفي** عن الارتداد والميوعة اللذين يحدثان اليوم في دول الربيع العربي وتقف وراءهما دول وقوى معروفة بعدائها للديمقراطية وتحرّر الشعوب. وتحدّث **الحسين عبوشي** عن أهمية التحوّل الذي جرى في العالم العربي، ذلك أن الثورات العربية رسّخت الإحساس بالذات عند المواطن العربي، وجعلته حاضرًا في المجال العام. وطالب **شمس الدين ضو البيت** بإعطاء الإسلاميين الفرصة للحكم، معتبرًا الانقلاب على الإسلاميين انقلابًا على الديمقراطية.

وتحدّث الدكتور **عزمي بشارة** في مداخلته عن أهمية الجانب النظري في تناول تجارب الإسلاميين، وأشار إلى أن السؤال في الحقيقة ينبغي أن يشمل أيضًا غير الإسلاميين وعلاقتهم بالديمقراطية، مثل اليسار والقوميين والليبراليين. وأضاف أننا نعيش اليوم ثورة مضادّة تسعى إلى إجهاض رغبة الشعوب في التحرّر والاستقلال. وأكّد أن الشعوب لن تعود إلى مجالها الخاص بعد خروجها إلى المجال العام. ولفت الانتباه إلى شجاعة الشعوب وتحمّلها غير العادي لجميع أشكال القهر والقمع، وخاصة فئة الشباب التي تمثّل المتغير الجديد في المعادلة؛ هؤلاء الشبّان غير المنظّمين وليس لهم صوت، لكن حاجتهم إلى الديمقراطية حاجة حيوية وأساسية.

شهد المؤتمر، علاوة على ذلك كلّه، ندوة فكرية بعنوان «الأزمة في سورية وآفاق الثورة»، أدارها محمد المصري، وشارك فيها كل من جمال باروت وحمزة المصطفى ومروان قبلان وحازم نهار، وذلك بمناسبة صدور كتاب عزمي بشارة **سورية: درب الآلام نحو الحرية**.

of which questioned why Muslims fell behind while others progressed, and the second dealt with the relationship between modernity and identity.

Translation is deeply linked to both of these questions. Deemed as one answer to the question of progress, translation signified a tense relationship with language, which in itself is deeply connected to the question of identity. Within this framework, Musbah presents examples of Arabic writing and translation in political thought and philosophy during the last two centuries to reveal how linguists sought to reclaim and renew the Arabic written word. The use of the term "to renew" was a conscious alternative to the term "to advance" since the idea of "advancement" carries the connotations of a European evolutionary ideology from the 19th century, replacing the dominant thesis of "progress" in European enlightenment thought during the 18th century. Subsequently, Musbah highlights how the 1930s, 1940s, and 1950s came with the notorious "modernization" discourse, heralding a "multicolored" view of development; he then investigates the notion of modernization as discussed in successive development reports issued by the United Nations.

2-Studies

Novelistic and Literary Representations of Political Repression in Syria

Nabil Suleiman

In an effort to distinguish political repression from other forms of social, religious, and sexual forms of violence (without suggesting an exclusionary distinction between them), Suleiman reviews the literary and novelistic representations of political repression in Syria, and focuses on political imprisonment, dictatorship, and related practices of repression and human rights abuses. This investigation offers the reader an insight into the realm of political repression lexicon, exploring the terminology used in this field, from interrogations to torture and life in prison, to living underground and in hiding, to the larger framework that breeds all these terms—an expansive network of organizations and individuals in a dictatorship, which, in addition to the dictator, his entourage, family, party, or repressive organs, entails a way of life, relations, interests, details, and the very air that is inhaled by an individual and society.

Literary representations of political repression in Syria adequately portray this reality, even when reality in this case may indeed be harsher than fiction. This study also investigates a parallel observed between the rise of the novel in Syria as the prime form of literary expression—at the expense of poetry, theatre, and short stories—and the escalation of political repression since the rise of the Baath party to power in 1963.

Cinematic Culture in Syria: Between Mechanisms of Repression and Resistance

Hassan Abbas

Abbas explores and defines cinematic culture and how deeply this culture was enrooted in Syrian society from the beginning of the Syrian cinematic industry until the 1970s. His study also traces the transformations that began to affect Syrian cinematic culture at the start of the formation of Syria's despotic regime, investigating the mechanisms of authoritarianism that caused these shifts, and, conversely, the mechanisms of resistance that were adopted by Syria's cinema community and its public in order to prevent despotism from dominating the industry.

Among these mechanisms are those that belonged to, or translated into, movements outside the social sphere, including movements of civic struggle, the formation of movie clubs, and events such as the Cinéma du Réel (Cinema of the Real) Festival, as well as those that formed part of aesthetic expression, including documentaries and creative aesthetic techniques employed in Syrian drama. Abbas also exemplifies Syria's most prominent documentaries produced in recent years.

thereby allowing modern Arabic to be in line with the times in terms of its means of denotation and of expression and to be a language for literature, science, and education in equal measure..

The Role of Bilingual Dictionaries in the Arabic Translation Movement: The Case of Barthélemy's Dictionary

Nadir Sarraj

This study examines the work of French Orientalist Adrien Barthélemy, who produced an extensive bilingual Arabic-French dictionary that was used in Greater Syria in the first half of the 20th century. Barthélemy aspired to turn the focus of translation away from the terminologies of specialties and hard sciences, concentrating instead on terms that were employed in daily life. In this way, he focused on the spoken language, which he thought best expressed and reflected the mentality of those who spoke it. Barthélemy's work falls somewhere between the study of language in its lexicographic stability and the study of language in its dynamic evolution the moment when language is spoken. His work also reflected the rise of a new social class to the forefront of history in Greater Syria, a class who spoke local dialects and represented the vast majority of the population.

In this study, Sarraj also explores how translation and interpretation efforts, along with lexicographic works, showed the ability of the Arabic language (classical and colloquial) to assimilate foreign words and to coin Arabic synonyms that were adopted by the public, and that eventually found their way into dictionaries. Sarraj also points to a difference between the linguistic efforts of lexicographers, who tend to take a cumulative linear view in dealing with language, and Orientalists and the authors of colloquial dictionaries, who focus on the spoken language.

The Fate of the Translation of Sciences in Arab Culture: An Attempt at the Study of the Politics of Translation

Thaer Deeb

This study revisits the well-documented history of the translation of sciences into the Arabic language, starting with Muhammad Ali in Egypt, in an attempt to present a new reading and interpretation of the "politics of translation".

Referring to the influences and intentions that encase the process of translation, the politics of translation is what makes the context in which the translation takes place pivotal. Inherent to this is the specific context in which a text emerges and to which the translation comes as a response, as well as the form and type of response, which is affected, in turn, by the translator's ideology and his or her epistemological and social formation. The degree of congruence between what is intended by the translator and what actually materializes, both in terms of the intended audience of the translation and its relation to the original text, is also of significance.

In his pursuit to investigate the fate of the translation of sciences in Arab culture, Deeb explores the conditions of intellectual production during Muhammad Ali's time in terms of the amount and type of translations produced under his rule. He also investigates, in detail, the structure and evolution of the "translation system" of that era, focusing on what became of the translation of sciences after Ali, fates that were determined by the cultural, political, and socio-economic features of translation, not by translation in the technical sense.

Translation and the Renewal of Philosophy in the Arabic Language

Salih Musbah

Musbah seeks to trace the role of translation in renewing Arab rhetoric in general, and philosophical rhetoric in particular. In so doing, he explores how various strategies of renewal have been linked to the theoretical and historical challenges arising from the Arab world's entry into globalization and modernity since the early 19th century, and to the type of translation that was being practiced at the time. Such developments came with their share of problems, the first

ABSTRACTS

1- Dossier

Translation and the Development of the Arabic Language: Two Sides of the Same Coin

Hassan Hamza

In this paper, Hamza provides a thorough investigation into the intrinsic challenges to the field of translation. This analysis draws on linguistic diversity as a means for motivating interconnection, and demonstrates how when two languages are brought into contact, each of them leaves its imprint on the other through borrowing and developing new terms.

In this regard, translation has a positive impact on the linguistic renewal and development of a language, though the excessive lexical borrowing, the anarchic creation of technical terms, semantic overload, and the overlapping use of terms remain problematic. Hamza notes how, contrary to modern trends in translation, translation into Arabic has historically restricted the borrowing of terminology to the natural sciences, medicine and chemistry in particular, but rarely did so in the field of humanities. Today, the Arab language is loaded with borrowed concepts and terminology in both fields. Thus, Hamza stresses how Arabic must once again enrich its lexicon and supplement it with the means to absorb developments taking place in other languages. This means that the pitfalls and faults in modern translation, in addition to its poor record in language and discourse, must be avoided.

The author exemplifies this by pointing out how translations simply swap a technical term in the source language for a technical term in the target language. To the author, this mechanism risks providing incorrect translations since this approach concentrates on the lexical, rather than discourse, level. Such an approach fails to make the transmission of the sense of the text its main task, with the focus placed, instead, on making words in the native language correspond to words in a foreign language.

Translation's Influence on the Evolution of the Arabic Language

Ali Najeeb Ibrahim

This paper is premised on the notion that contact between the Arab "self" and the "other" occurs in tandem with the evolution of the Arabic language. The author argues that a consciousness of the self requires the emergence from the confines of self-identity and the embrace of an open identity. Such an identity enables self-consciousness and self-renewal through the knowledge, understanding, and interaction with "otherness". Language is the mirror that reveals human existence and creates the understanding of existence. The evolution of language is thus a reflection of the evolution of the subject through the interaction with the other and the transmission of the other's knowledge and technology. This has been the experience of the Arabic language since the mid-19th century and continues to be so to date. Translation contributed to the modernization of the Arabic language and made it part of contemporary cultural dialogue. The influence of translation is, therefore, not limited to the level of transmitted words, but includes the development of new conceptual and terminological systems and the creation of new synthetic forms.

Within this context, Ibrahim elucidates the state of the Arabic language during its first interactions with major European languages. The paper addresses the fascination with the other, as evidenced in Abdel Rahman al-Jabarti's chronicle of the history of Egypt, *Historical and Biographical Marvels*; the imitation of the other as evident in al-Tahtawi's account of Paris, *The Extraction of Gold from a Distillation in Paris*; and the beginning of the restructuring of identity through the renewal of Arab cultural heritage as can be seen in the project for a second enlightenment founded by Taha Hussein, the offshoots of which remain today. An analysis of these texts demonstrates how the foundations and standards of translation approach theoretical stability,